FA-IV-226

GIUSEPPE RENSI

Libero Docente di Filosofia Morale nella R. Università di Bologna

IL GENIO ETICO

ED ALTRI SAGGI

53334

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1912

PROPRIETÀ LETTERARIA

SETTEMBRE MCMXI - 28586

ALLE MIE BAMBINE

ALGISA ED EMILIA

IL GENIO ETICO

(STUDIO PLATONICO)

I

La Virtù come « divino fato »

Un concetto fondamentale di Platone, la cui importanza nel pensiero di lui si rivela dalla frequenza con cui egli lo ripete, è quello che certe qualità dello spirito umano, e appunto le più nobili ed elevate, si trovano in noi e ci dominano, non per opera di voluta e faticosa acquisizione, non per un calcolo della ragione che le istilli, e le tenga, avendone scorto chiaramente l'eccellenza e i vantaggi, fisse ed eminenti nell'animo; ma per una specie di cieca vocazione, quasi diremmo per una sorta di ossessione, scevra di calcoli, di motivi, di ragioni: per una forma di « divino fato ».

Tra le qualità che si trovano, solo per tal modo, secondo Platone nell'animo nostro, evvi il genio artistico. Nell'*Jone* Socrate costringe il rapsodo, il quale proclama di non essere valente se non in Omero e che Omero è superiore a tutti gli altri poeti, a confessare anzitutto che, per dare questo giudizio secondo scienza, egli dovrebbe conoscere al pari di Omero tutti gli altri poeti, onde poterli giudicare inferiori; poi a confessare che sarebbe in grado di comprendere e giudicare Omero secondo scienza, meglio che Jone, rapsodo, chi conoscesse le varie arti di cui

Omero canta, per esempio un cocchiere là dove Omero fa insegnare da Nestore ad Antiloco la maniera di svoltar bene col cocchio, un medico là dove Omero narra che al ferito Macaone Ecamede dà a bere certa meschianza, ecc. Jone non conosce queste arti meglio di coloro che le professano. Lo ammette. Ma insiste: « Non ho che dire: ma questo so io, che quando io parlo d'Omero fo meglio di tutti, parlo in vena » (1).

Allora Socrate spiega la vera ragione perchè ciò avviene. « Egli è perocchè non è arte la tua, che ti fa bene favellare di Omero, ma sì ella è virtù celestiale che ti muove; sì com'egli avvien della pietra che da Euripide è nominata Magnete, Eraclia dalla gente. Imperocchè, come cotesta pietra non solamente tragge a sè anella di ferro, ma entro le anella medesime manda la virtù sua, tanto ch'elle possono quello operare che la sopradetta pietra, cioè trarre altre anella; sicchè vedesi alcuna volta lunga fila di anella pendere l'uno dall'altro e tutti dalla virtù della sopradetta pietra; simigliantemente la Musa ispira gli animi e infiamma, e gli infiammati poi infiammando molti, sì una catena componesi per cotal modo. E per fermo tutti quanti i buoni poeti epici, non per magistero d'arte, ma sì fanno tutti questi poemi belli perchè pieni di Dio: e così ancora i buoni poeti melici. E come quelli che coribanteggiano, essendo forsennati, ballano; così i poeti melici son fuori del sentimento quando fanno di queste odi belle, e, occupati di Dio, immantinenti ch'eglino son rapiti nell'armonia e nel ritmo, baccheggiano... A niente il poeta è buono, se innanzi non è ispirato da Dio e non è in furore e non è la

(1) Trad. Acri.

mente pellegrina da lui; imperocchè insino a tanto che ha alcuno le potenze sue, non può poetare e vaticinare. E come non poeteggiano i poeti per magistero di arte e dicono molte cose belle, come tu sovra Omero, ma sì per divino fato; così solamente in quelle cose viene a bene ciascuno di loro, alle quali tratto è egli dalla Musa; chi ditirambi, chi encomi, chi ballate, chi canti epici, chi giambi; e in tutt'altro egli è sciocco. E la ragione di nuovo dico ch'ella è ch'ei non fanno per arte tutte queste forme di poemi, ma sì bene per virtù celestiale; che se una sola sapessero fare per arte, fare anco saprebbero tutte le altre. E però Iddio, togliendo loro la mente, di loro si giova come di ministri ». E questa « virtù celestiale » discende dall'attore, che recita il poema favorito e recitandolo s'infiamma negli spettatori. « Cotesto spettatore (prosegue Socrate) vedi tu ch'è l'ultimo delle anella spenzolanti e riceventi virtù l'uno dall'altro, e tutti da quella tal eracliotea pietra? L'anello mediano sei tu rapsodo e commediante; e il poeta è il primo. E il Dio trae per tutte queste anella l'anima degli uomini dove più gli è grado, facendo sì che l'uno penda e virtù riceva dall'altro: e non altrimenti che da quella pietra, sì calasi giù dall'Iddio assai lunga tratta di gente; e cantori di coro e maestri e sottomaestri di coro di lato stan sospesi ad anella dalle mani delle Muse spenzolanti; ed i poeti alla lor volta quale sospeso è a una Musa, quale ad un'altra; e cotesto pendere dalle Muse si chiama essere posseduti dalle Muse, che è quasi il medesimo; imperocchè, se la Musa tiene il poeta, ella il possiede. E così altri ancora pendono simigliantemente da queste prime anella, cioè dai poeti, e rinfiammato è chi da uno, chi da un altro: alcuni da Orfeo, alcuni altri da

Museo, i più da Omero; uno dei quali sei tu, Jone. E però quando alcuno canta di alcun altro poeta, tu non hai che dire, tu dormi; ma non sì tosto senti risonare un canto di lui, tutto ti risenti, e l'anima tua danza e di parlare spandi un fiume; imperocchè, non per arte nè per scienza, tu dici quel che dici su Omero, ma sì per divino fato e ispirazione. E come quelli che coribanteggiano, solo sentono acutamente il canto di quell'Iddio dal quale sono ispirati e su quel canto abbondano di figure vive e parole, e agli altri canti non abbadano; simigliantemente tu, Jone, quando ti fa alcuno ricordanza di Omero, sei tu molto copioso; se poi di altri, tu sei allampanato, povero, tu ammutolisci. E la ragione che tu mi domandavi perchè di Omero favelli copiosamente e degli altri no, si è, che non per arte, ma sì per divino fato sei tu valente sponitore e laudatore d'Omero ».

Questo passo ci gioverà assai, come vedremo fra poco, a chiarirci nettamente la concezione platonica della virtù. Per ora, fissiamo adunque che il genio artistico è una di quelle qualità che provengono dall'Iddio, da una « virtù celestiale », da un « divino fato », cioè da un impulso o da una forza non derivante dalla nostra ragione ragionante, ma che anzi ci vien sopra, si impadronisce di noi, ci trascina anche contro nostra voglia o contro la nostra ragione (così da fare « la mente pellegrina » da noi), ci possiede, ci ossessiona, ci spinge ad atti inconsulti, ad una condotta dannosa, e « irragionevole ». È, insomma, quella che si chiama la « vocazione » più forte di noi, a cui non si può resistere, la « vocazione » che trascina violentemente fuori della via tracciata dal buon senso, dall'opportunità, dall'interesse, la « vocazione » che rende i figli nemici dei

padri, quando i padri, assennati, vorrebbero che essi badassero ai proficui negozi, ed essi invece per seguire la « vocazione » avendo la « mente pellegrina », e più non possedendo le « potenze » loro, vanno a finire nelle soffitte delle *bohème*. E l'istesso concetto è ribadito nell'*Apologia*. « Sicchè anche dei poeti io giudicai in breve questo: che non facessero per virtù di sapienza quel che facevano, ma per virtù di natura, e sopraffatti da un divino spirito, come i profeti e i vati, giacchè anche questi dicono di molte e belle cose, ma delle cose che dicono non sanno nulla ». Prova esplicita, seppur ce ne fosse bisogno, che la tesi sostenuta nell'*Jone* e nel *Fedro* (e per quanto riguarda la virtù, nel *Menone*) esprime un autentico pensiero di Platone.

Questo è, adunque, il genio artistico per Platone: una « virtù celestiale », un influsso che promana dai Numi, vale a dire una forza che trascende la sfera individuale, una delle eterne forze del cosmo, che s'impossessa dell'individuo e se lo fa suo stromento, senza che l'individuo possa resistere, senza che sappia perchè, senza che se ne renda ragione, anzi contro quanto la sua comune ragione umana gli può consigliare. « Iddio togliendo loro la mente, di loro si giova come di ministri ».

Ma non è soltanto il genio artistico che possegga questo carattere. Nella seconda orazione di Socrate nel *Fedro*, Platone enumera infatti quattro doti dell'animo umano che a questo provengono per una specie di forza irresistibile che di esso s'impadronisce, ossia per una specie, come egli la chiama, di mania, di furore, di invasamento; la divinazione, o μανική, che ci viene da Apollo, la purgazione, o καθαρμός, che ci viene da Dioniso, la poesia che ci viene dalle Muse, l'amore che ci viene da Afrodite

o da Eros. « I più gran beni ci vengono per mania, quella, intendo io, data per divino dono dall'Iddio. E veramente la profetessa a Delfo e le sacerdotesse a Dodona fecero all'Ellade molte e belle cose, alle private persone e alla comunità, essendo in furore; savie, poco o niente... Quelli antichi, i quali posero i nomi, non riputarono brutta la mania, nè ontosa; se no, la bellissima arte per la qual si scerne il futuro, non la chiamavan manica, involgendoci quell'istesso nome; ma giudicandola cosa bella quando essa è per divino fato la chiamaron così. I novelli poi, della bellezza selvaggi, gittandoci il τ la chiamaron mantica. Ora quanto più è perfetta e onorata la mantica della oionistica, il nome del nome, la cosa della cosa; tanto, dicono gli antichi, la mania veniente dagli Iddii più esser bella della saviezza che è negli uomini ». E dopo aver parlato della mania che procaccia la purgazione e la salvezza dai morbi, Socrate prosegue: « La terza specie di mania e di invasamento è dalle Muse, e piglia le tenere e pure anime, e commuovele e innebriale alle odi e alle altre forme di poesia... Colui poi che va e picchia all'uscio della poesia, senza furore di Muse, credendo diventar buon poeta solo per arte, diventerà poeta sciocco; sì che oscurata è la poesia di lui savio da quella dei furenti... Tante belle opere posso dire io, anche più della mania che vien dagl'Iddii. Onde non se n'ha ad aver paura; nè ci sbigottisca e isgomenti alcuna orazione la quale dica, che, più presto che un invasato, è a scegliere ad amico un che sia savio; anzi, se oltre a cotesto mostrerà ella che non a nostro giovamento è messo l'amore degli Iddii nel petto della persona che ama e di quella che è amata, abbia la vittoria. Ma il contrario vogliamo dimostrar noi, cioè che tale mania ci è donata

dagli Iddii a nostro grande beneficio, il maggior che sia » (1).

Dunque, per Platone, la poesia e l'amore, come la facoltà divinatrice, sono doti che non derivano dalla comune ragione umana, ma anzi ne sono la negazione (2); si impongono su di essa e la investono come una forza trascendente l'individuo (che « ci è donata dagli Iddii »), o meglio come una forma di ragione tanto più alta e più vasta della nostra ragione d'ogni giorno, della nostra abituale saviezza, che tra le due vi è la più perfetta antitesi, cosicchè nulla o poco di bene quando siamo « savi » molto invece compiamo quando siamo presi da tale « mania », da tale « invasamento », da tale superiore e non più normalmente umana forma di ragione (3). La quale, adunque, si ha dagli Dei, cioè per vocazione o impulso irresistibile che opera ove esiste, ma che, dove non esiste, per arte non si può creare.

---

(1) Può essere interessante sentire l'interpretazione che dà Marsilio Ficino dei « furori » e del loro ordine. « Sed cur nam pöesim gradu furorum tertio numeravit? Primum enim vaticinium, secundum mysterium, tertio pöesim, quarto amorem commemoravit. Quoniam vaticinium quidem ad cognitionem precipue pertinet. Mysterium ad affectum. Mysterium igitur sequitur vaticinium. Poësis autem ad auditum praeterea jam declinat... Quartus vero gradus furori dabitur amatorio, hic enim per visum incitari solet, quo naturaliter utimur post auditum ». (*In Phaedrum, de Pulchro, Commentarium*, cap. x).

(2) « Quicumque numine quomodolibet occupatur, profecto propter ipsam impulsus divini vehementiam, virtutisque plenitudinem, exuberat, concitatur, exultat, finesque et mores humanos excedit. Itaque occupatio haec, sive raptus, furor quidam et alienatio non injuria nominatur ». (Marsilio Ficino, *In Phaedrum, de Pulchro, Commentarium*, cap. x).

(3) « Est enim propterea et furor aliquis per quem animus alienatur, Deo raptus, super hominem elevatus; hic venerandus est, quoniam est a Deo facitque divinum; atque est maximorum, tum malorum medicina, tum bonorum causa. Est ergo praestantior quam humana temperantia, vel prudentia, quae non tam ingenium, vel malorum remedia sunt. vel bonorum causae ». (*Id. id.*, cap. xiii).

Orbene: appunto di questa stessa natura è per Platone la virtù.

Si sa, anzitutto, quanto, nella condotta della vita, Socrate si lasciasse guidare e dominare da una non spiegabile — non riducibile cioè, in termini di comune ragione umana, di « saviezza » — voce interiore. È quella che egli chiamava il suo demone. « Questi, quando tornino a implorare la mia compagnia facendo cose da non dire per impetrarla, quel segno demoniaco, che ha luogo in me, ad alcuni mi vieta di concederla, ad altri me lo permette » (1). « Però mentre mi alzavo, mi accadde quel solito segno, sai, demoniaco. Adunque, io mi son seduto da capo... » (2). « Intendo, Socrate; perchè tu parli di quella voce divina, che ti si fa sentire a tratto a tratto » (3). « Quand'eri più giovanetto... il Dio, come parmi, non mi concedette di favellarti affinchè non fossero mie parole perdute: ora all'incontro me ne fece comandamento, ed or tu mi ascolta » (4). « Del caso nostro non vale la pena si parli: è il segnacolo demoniaco; quale ad un altro solo o a nessuno è toccato già per lo innanzi » (5). E più a lungo egli s'indugia a parlare del suo demone nell'*Apologia*. Per il cenno di questo, egli, si è astenuto dal prender parte agli affari pubblici, cioè a far cosa tanto fuori del consueto e disapprovata: « In me ha luogo un segno divino e demoniaco... in me questo è principiato da fanciullo, una cotal voce che mi suona dentro, la quale ogni volta che si fa sentire mi disvia sempre da

---

(1) *Teeteto*, VI (trad. BONGHI).

(2) *Eutidemo*, II (trad. BONGHI).

(3) *Eutifrone*, II (trad. BONGHI).

(4) *Alcibiade maggiore*, II (trad. FERRAI).

(5) Il segnacolo che lo chiamava alla filosofia. *Repubblica*, VI, X (trad. FERRAI).

quello che son per fare, non mi spinge mai. Ebbene, questo è ciò che mi si è opposto all'occuparmi degli affari pubblici » (1). Per un divino fato egli spese la vita, trascurando i suoi affari e riducendosi a povertà, nello scrutinare le persone che credono di essere sapienti e non sono. « Ora a me questo, secondo affermo io, mi è stato da Dio ordinato di farlo, sì per via di oracoli e di sogni e sì in ogni altro modo, nel quale un divino fato ha mai prescritto ad un uomo di fare chicchessia » (2). Egli non potrebbe astenersi da questo scrutinare gli uomini, neppure a prezzo della vita, perchè sarebbe « disobbedire a Dio » (3). E un forte argomento per cui egli non giudica la sua condanna un male è che mentre ogni volta che stava facendo qualche cosa non bene « la solita vaticinatrice voce, quella del demone » gli si opponeva, durante il processo invece mai gli si era opposta « il segno dell'Iddio »; sicchè del non esser male il morire « una gran prova è che non poteva il solito segno non contrariarmi, se io era per far cosa che non fosse buona » (4).

Lo stesso « divino fato », adunque, vale a dire la stessa vocazione non ragionata, non acquistata per arte o scienza, che si trova esistente nel proprio animo come un fatto, ma che, non avendola, non ci si può procurare, quella stessa vocazione, o mania, o invasamento, che Socrate scorge nella facoltà divinatrice, nell'amore, nel genio artistico, quella stessa è la forza e l'impulso che lo guida e lo trascina ad una certa condotta della vita, a quella condotta che egli giudica supremamente buona, cioè

(1) *Apol.*, XIX (trad. BONGHI).
(2) *Id.*, XXII.
(3) *Id.*, XXVIII.
(4) *Id.*, XXXI (trad. ACRI).

alla virtù. Il linguaggio, usato nell'uno e nell'altro caso, è lo stesso: è sempre il « divino fato » che opera nello spirito d'un individuo, se ne impossessa, e irresistibilmente lo trae o alla divinazione, o alla poesia, o all'amore, o alla virtù; e anche al pensiero speculativo, perchè del filosofo dice simigliantemente Socrate nel *Fedro* « che lui dimessi gli umani studi, intento alle divine cose, lui beffa il vulgo come un fuori di sè, non s'avvedendo ch'egli occupato è da Dio » (1).

Come l'amore, la facoltà divinatrice, il genio artistico, così il pensiero speculativo e la virtù, sono dunque, per Platone, forze irresistibili, vocazioni, che si impadroniscono, quando vogliono (e non quando vogliamo noi) delle anime nostre. Ma, per quanto riguarda la virtù, Platone pone la cosa assai più esplicitamente.

Nel *Menone*, infatti, Socrate fa riguardo la virtù un ragionamento uguale a quello che aveva fatto nell'*Jone* per il genio artistico. Qui aveva dimostrato che il genio artistico non ce lo possiamo procurare per arte nè per scienza, ma sì per afflato irresistibile. Là analogamente dimostra che la virtù non si può insegnare.

Il problema è posto di proposito fin dalle prime righe del dialogo: « Mi sai dir tu, Socrate, se la virtù s'apprenda per insegnamento, o per abito; ovvero se nè l'una cosa nè l'altra, ma sibbene ella germogli nel cuore naturalmente, o per altra via e modo? » (2). Sicchè non sembra illegittimo affermare che il dialogo abbia per iscopo espresso di risolvere appunto questa questione, e che quindi la risoluzione che esso ne dà sia da tenersi in prevalente considerazione.

---

(1) Trad. Acri.
(2) Cap. I (trad. Acri).

Dopo essersi sviato nella ricerca di che cosa sia la virtù e della possibilità di indagare le cose che non si sanno, gli interlocutori ritornano (cap. XXIII) al dibattito primitivo. E Socrate stabilisce, in via di ipotesi opportune per la ricerca, questi punti: che se la virtù non è scienza, essa non si può insegnare, « perchè è cosa manifesta a ogni uomo che niente si può insegnare se non scienza »; se invece è scienza, allora si può insegnare (1).

Ora la virtù è un bene, e quindi giovevole. Ma le cose che si considerano giovevoli (sanità, forza, bellezza, ecc.) talvolta giovano, tal'altra nuocciono. Giovano quando le governa diritto uso, nuocciono nel caso contrario. Quindi tutte le operazioni e impeti e passioni dell'anima per riuscire a felicità devono essere governate da scienza, da conoscenza, da saviezza. Poichè dunque la virtù giova, e poichè giovevole è una qualità solo in quanto governata da scienza, così la virtù dev'essere scienza (2). « E però noi veniamo a dire che la scienza è virtù; ovvero tutta la virtù, o una parte sua... E se egli è così i buoni non sarebbero buoni di lor natura » (3).

Allora, sarà per insegnamento che i buoni sono buoni, chiede Socrate. E poichè Menone s'affretta a dir di sì, e logicamente, in base all'ipotesi fatta che se la virtù è scienza si può insegnare, Socrate si riprende: « Temo non abbiam fatto male ad accettare quel supponimento... Non nego io già si possa insegnare la virtù, se ella è scienza; ma che scienza ella sia, guarda se io ho ragione di dubitare; perchè, dico, se cosa è la quale s'insegni, intendo io non della

(1) Cap. XXII-XXIII.
(2) Cap. XXIV.
(3) Cap. XXV.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

virtù sola, non è necessario che ci siano maestri di essa, e scolari? » (1).

Ora, della virtù non ci sono nè gli uni nè gli altri. Non i sofisti, anzitutto, a cui nessuno affiderebbe a tal uopo i figliuoli. D'altra parte, nè Temistocle, nè Aristide, nè Tucidide, virtuosissimi, poterono insegnare la virtù ai loro figli.

Ma, allora, come si può avere la virtù? Gli è « che le faccende umane vanno a diritto filo, non già solo quando le governa la scienza, ma sì anco quando alcuna altra cosa »; e quest'è l'« opinione diritta »(2) il giudicare sensato, l'istintivo buon senso, il quale però non è nell'anima, naturalmente (cioè per essenza universale e comune della natura di essa) sicchè « i buoni, neanche son buoni di lor natura ». Ma se dunque la virtù non è scienza, eppure è ottima guida nelle cose pubbliche; se non per scienza, dunque governarono Temistocle e gli altri, « rimane che per opinione diritta, della quale, si giovano i Politici per governare gli Stati; e non differiscono essi per intendimento dagli oracolanti e vaticinatori, i quali dicono pure molti veri, non sapendo niente di quel

---

(1) Cap. XXVI.

(2) Si avverta che non è il caso qui di esaminare la differenza tra opinione e scienza in Platone. Se questi nel *Menone* riduce la virtù ad opinione diritta, e come tale la fa non insegnabile, ma infusa per fato divino, egli in quel dialogo non discute espressamente, nè si propone deliberatamente di risolvere, la questione quale specie di scienza (nel caso che fosse scienza) sarebbe la virtù, e se e come conseguibile. La risoluzione di questa questione apparirà da altri dialoghi. Qui basterà osservare, che, come risulta dalle stesse parole di Socrate nel *Menone*, la scienza non serve che a rendere più salda l'opinione diritta mostrandone le ragioni. « Toute la différence (tra scienza e opinione diritta) est celle-ci; les opinions sont inconstantes, elles échappent à l'âme comme l'esclave à son maître, et n'acquièrent leur pleine valeur que si on les enchâine. C'est à quoi nous sert l'intelligence des raisons ou des causes ». (GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. franc. di A. REYMOND. Alcan, 1909, vol. II, p. 388).

che dicono... Onde a ragione chiameremo divini, quelli mentovati dianzi, oracolanti e vaticinatori, quelli tutti che poeteggiano; e divini non meno di costoro diremo essere i Politici, poi che ispirati sono e infiammati da Dio, dacchè niente accorgendosi di quel che vien fuori loro di bocca, molti e grandi cose menano a bene... Per certo se abbiamo noi ricercato e disputato bene in tutto questo colloquio, la virtù non è naturalmente, nè s'insegna; e qual uomo l'ha, egli l'ha per divino fato, senza conoscimento: se pure tale non ci sia in fra i Politici, buono di fare Politico un altro anche... Da questo ragionamento apparisce, che, se la virtù è in alcuno, ella è per fato divino » (1).

Non è lecito quindi rimanere in dubbio. A quel modo che uno è un buon politico per ciò che possiede il colpo d'occhio politico (l'« opinione diritta »): a quel modo che questo colpo d'occhio egli lo possiede non perchè si sia proposto di apprenderlo, e perchè, ciò proponendosi, lo potesse, ma unicamente perchè è così, perchè tale è la natura, la vocazione, ch'egli ha sortito, perchè tale è la dote, la forza (« Dio »), che si è incarnata in lui; a quel modo che questo colpo d'occhio non si può trasmettere con l'insegnamento ad altri; a quel modo, infine, che taluno poeteggia o vaticina, non perchè tali doti si sia proposto d'acquistare con uno sforzo di raziocinio, ma perchè si trova infusa in lui la fiamma, la mania, l'invasamento, il furore, che queste doti costituiscono; a questo modo e per queste medesime ragioni uno possiede la virtù. « Quella che intorno al bello ed al giusto ed al buono (conferma Platone con l'identico linguaggio nell'*Uomo Politico* (2)) e a ciò che a

(1) Cap. XL-XLII.
(2) Trad. FRACCAROLI. Torino, Bocca, 1911.

questi è contrario, sia veramente retta opinione con buon fondamento, quando la si produca nelle anime, io dico che è una cosa divina che nasce in un'altra di divina specie ». Perchè, adunque, vi sia la virtù occorre che l'anima sia d'un genere divino e sia dotata d'un fato divino.

Tale è, adunque, sin qui la dottrina della virtù in Platone. La virtù è in noi analogamente al come vi è il genio artistico, l'ispirazione poetica, la facoltà divinatrice, l'amore. L'identità del linguaggio usato da Platone relativamente a tutte queste doti, ce lo assicura. Esse sono tutte in noi, non per voluta acquisizione, ma per « divino fato ». E come nè il genio artistico, nè l'ispirazione poetica, nè l'amore, possiamo procurarceli, ma esistono in noi (quando vi esistono) solo perchè è così, del pari la virtù esiste in noi, quando vi esiste, solo perchè tale è la nostra vocazione, tale il nostro demone interno, tale la nostra fondamentale ispirazione, che se in noi esiste, ci trascina e ci costringe ad obbedirle (talvolta, diremmo, a subirla); ma che, se non esiste, noi non possiamo creare in noi, più che non possiamo crearci il genio poetico [1].

---

(1) Si confronti il concetto platonico della virtù emergente dai dialoghi sin qui esaminati con quello sviluppato dell'Ardigò, il quale, come è noto, professa circa la morale, una concezione che è diversa dal modo di pensare abituale in argomento nel positivismo, e che solo ha qualche analogia con la concezione del Guyot. « La virtù propriamente detta, ossia la disposizione veramente morale, è una specie di furore santo, che trasporta l'uomo al sagrificio di sè; e prima ancora che abbia potuto riflettere a un vantaggio proprio; e anche non aspettandolo ». (Ardigò, *La Morale dei Positivisti*. Padova, Draghi, 5ª ediz., 1901, p. 231).

II

La Virtù è scienza insegnabile?

Vi sono, però, due correnti filosofiche le quali non ammettono che tale sia il pensiero di Platone circa il fondamento della virtù. Esse sono, da un lato, quella che professa la comune concezione del libero arbitrio, dall'altro quella che difende l'utilitarismo come base della morale.

Così, l'Acri, squisito traduttore di Platone, commenta il passaggio del *Menone* più decisivo per la tesi su accennata, in tal forma: « Dice così per pigliarsi gioco » (1); mentre a chiunque avverta come la tesi del *Menone*, non potersi la virtù insegnare, ma provenire da fato divino, si concateni e combaci esattamente con la tesi dell'*Jone* e del *Fedro*, che cioè per divino fato appunto provengono all'animo umano le qualità più eccellenti, tale interpretazione apparisce tosto inaccettabile. Essa non è certo quella di Marsilio Ficino, colui che ha forse più d'ogni altro penetrato intimamente, per affinità profonda d'intùito, lo spirito platonico; il quale, dopo aver esposto, a proposito del *Menone*, la divisione delle facoltà dell'anima che appare nella *Repubblica* (mettendo così in luce la stretta connessione che v'è tra

(1) L'*Assioco*, il *Jone*, il *Menone*, e il *Parmenide*. Napoli, Morano, 1889, p. 229.

il pensiero di entrambi questi dialoghi) scrive: « Est et virtus quaedam ad rectam opinionem attinens... Eamque Plato facultatem, et in *Theagete*, et in praesenti *Menone*, haud aliter quam sorte divina dari cuilibet hominibus disputat » (1). Ed è pure, quell'opinione, (per primo sostenuta dallo Schleiermacher), che la tesi del *Menone* sia scherzosa, risolutamente esclusa dal Gomperz, pel quale, al contrario, il *Menone* è la riabilitazione degli uomini di Stato ateniesi, la palinodia dell'eccesso paradossale di disistima manifestata per essi da Platone nel *Gorgia*. « Cette amende honorable (dice il Gomperz) serait purement ironique. Devons-nous réfuter longuement cette malheureuse idée de Schleiermacher? » È, anzi, a questa ammenda, a questa « appréciation plus indulgente des chefs d'état athéniens », che si riattacca appunto, pel Gomperz, la distinzione fondamentale del dialogo tra conoscenza scientifica ed opinione diritta (2).

D'altra parte, lo Stuart-Mill, nelle prime righe del suo *Utilitarismo*, scrive:

« Fin dai primordi della filosofia la questione circa il summum bonum, ovvero, ciò che torna lo stesso, il fondamento della morale, venne ritenuta come il problema precipuo del pensiero speculativo, occupò i più prestanti ingegni e li divise in sètte e scuole guerreggianti vigorosamente. E dopo più di duemila anni continuano le stesse discussioni, e sotto le stesse insegne nemiche stannosi ancora schierati i filosofi, nè in generale i pensatori, nè l'umanità, sembrano su tal proposito più vicini ad un accordo, che quando Socrate giovinetto ascoltava il vecchio Protagora (seppure il dialogo di Platone è fondato sopra un

(1) *In Menonem, de Virtute, Epitome.*
(2) Gomperz, op. cit., ediz. cit., vol. II, p. 390-2.

colloquio reale) e sosteneva la teoria dell'utilitarismo contro la moralità popolare del così detto sofista [1] ».

Al *Protagora* appunto fanno capo sopratutto le due correnti filosofiche, ora accennate. L'una perchè dal *Protagora* sembrerebbe precisamente emergere che per Platone il fondamento della virtù sta nel saper conoscere qual è il piacere e il dolore, in realtà e in ultima istanza, anzichè in apparenza e di primo acchito, più grande o più piccolo: e in ciò consiste appunto la dottrina dell'utilitarismo. L'altra perchè se lo scegliere l'atto preferibile (ossia virtuoso) in luogo del più svantaggioso (ossia cattivo) dipende dalla conoscenza dei veri e lontani effetti dell'uno o dell'altro, basta conoscere esattamente tali effetti per essere virtuosi; e poichè tutti sono suscettibili di conoscerli, così tutti sono anche suscettibili di virtù, e il libero arbitrio, secondo la comune concezione, è quindi assicurato.

Notiamo anzitutto che un primo abbozzo delle discussioni più ampiamente intraprese nel *Protagora*, e indi nel *Gorgia*, si ha nel *Lachete*, dove si accenna che il valore, parte della virtù, consista nella conoscenza di ciò che è temibile e di ciò che non lo è; e poi (giacchè tale conoscenza non può non essere la stessa riguardo a ciò che sta per accadere e riguardo a ciò che è accaduto e che accade) che « non solamente di ciò che è da temersi e di ciò che s'incontra con saldo animo è scienza il valore, ch'e' non conosce solo i beni e i mali che son futuri, ma i presenti eziandio e i passati e d'ogni ragione di tempo appunto come le cognizioni tutte » [2]. Sicchè essendo il valore conoscenza di tutti i beni e di tutti

(1) Trad. Debenedetti. Torino, Favale, 1886.
(2) Cap. xxviii (trad. Ferrai).

i mali, esso sarebbe, non già parte della virtù, bensì tutta la virtù.

Ma la questione se il valore, e la virtù, consistano nella conoscenza, è nel *Lachete* soltanto sfiorata e lasciata insoluta, mentre nel *Protagora* viene trattata a lungo e di proposito. Ed è sulla fede sopratutto di questo dialogo che si ritiene da molti essere pensiero di Platone che la virtù sia obbietto di conoscenza, trasmissibile dall'una all'altra mente e da tutti conseguibile.

***

Dobbiamo noi credere che tale, anzichè quello espresso nel *Menone*, sia il genuino concetto platonico?

Un attento esame, già solo del *Protagora*, ci persuaderà facilmente che no.

Anzitutto, la tesi opposta a quella del *Menone*, cioè che la virtù si possa insegnare, è affacciata chiaramente nel *Protagora* come tesi sofistica. E ciò, si badi, in perfetta conformità con altri dialoghi, per esempio, con l'*Eutidemo*. Poichè anche in questo, è Eutidemo, il sofista, che altresì a nome dell'altro sofista Dionisidoro, dice: « La virtù, o Socrate, ci crediamo capaci di insegnar meglio e più presto di chi si sia » (1). Al contrario, più oltre, quando resta assodato che la sapienza è necessaria alla felicità, Socrate afferma che si debba far di tutto per diventar sapienti, « se però la sapienza è una cosa che si può insegnare e non nasce spontanea negli uomini ». E poichè a Cilnia « par cosa insegnabile », Socrate aggiunge con la solita ironia: « Come parli bene, o il migliore

(1) Cap. II (trad. Bonghi).

degli uomini, e hai ben fatto a liberarmi da una lunga considerazione di questo punto, se la si possa insegnare o non la si possa la sapienza... » (1).

Così nel *Protagora* è costui che pomposamente afferma potersi coll'insegnamento rendere gli uomini buoni, ed essere a ciò appunto il suo insegnamento destinato. Contro tale opinione Socrate libera tosto gli strali della sua ironia. « Di fatti o Protagora, cotesto io non credevo che si potesse insegnare; ma a te che l'affermi, io non ho modo di negare fede ». E giustifica quella sua credenza con due argomenti: uno, ironico, che è comune convinzione la virtù sia posseduta da tutti, anche da quelli che non sanno, perchè il popolo ritiene tutti capaci di dar consigli nelle pubbliche assemblee; l'altro serio (poichè è quello su cui torna nel *Menone*) che i padri virtuosi non sanno rendere i figli virtuosi. « Io, dunque, Protagora, guardando a questi fatti, non credo che la virtù si possa insegnare; ma poichè sento parlare così te, mi piego e credo che tu dica qual cosa, avendo opinione, che tu sei uomo di molta esperienza ed hai imparato di gran cose, anzi alcune scoperte tu stesso. Se dunque hai modo di mostrare con maggior evidenza che la virtù si possa insegnare, non voler essere avaro, ma mostracelo » (2). Questo sì, e non quello del *Menone*, è tono evidentemente canzonatorio.

Protagora risponde, per mezzo del mito di Prometeo ed Epimeteo, che la giustizia è stata dagli Dei distribuita a tutti gli uomini, cioè alla specie, onde a buon diritto tutti possono consigliare nelle pubbliche assemblee; che essa virtù però non nasce

---

(1) Cap. x.
(2) Trad. Bonghi.

spontanea, ma deve essere insegnata e non s'acquista se non con la diligenza, altrimenti non avrebbero ragione i rimproveri e le punizioni per chi opera il male (ed è a notare come questo trito argomento del senso comune a sostegno del libero arbitrio sia precisamente posto in bocca al sofista); infine, addita, come prova del consenso generale che la virtù si possa insegnare, tutto l'apparato educativo a cui sono sottoposti i fanciulli. Che se i figli di padri virtuosi talora non riescono alla lor volta virtuosi, ciò non vuol dire che essi non posseggano la virtù: sono anzi professori di giustizia se si paragonano con uomini « che non abbiano nè educazione nè tribunali nè leggi »; solo paragonati coi padri loro, appariscono non possederla in grado eminente, come, se l'arte del flauto fosse necessaria alla convivenza sociale, a tutti si insegnerebbe, tutti l'apprenderebbero, e tutti sarebbero, rispetto a chi non la conosce affatto, flautisti, quantunque il figlio di chi possiede il genio musicale, potrebbe, se non lo possiede a sua volta, riuscire, rispetto a lui, flautista inglorioso.

Fin nell'atteggiamento che prende Socrate dopo questo discorso di Protagora (« io che era rimasto per un così gran tratto ammaliato, continuavo a guardarlo in viso, come se ancora avesse a dire qualcosa, desideroso di sentire ») traspare a luce meridiana il senso sardonico e schernitore che la tesi di Protagora suscita nel pensiero di Socrate. E questo scherno sprizza ad ogni parola della sua risposta. « Di fatti, io, per il tempo passato, avevo creduto che non fosse diligenza d'uomo per cui i buoni diventano buoni; ma ora son persuaso... Tu dici che la virtù si possa insegnare, ed io se ci è uomo al mondo a cui glielo crederei, tu sei quello ». Ognuno capisce che il parere di Socrate è appunto il

contrario di quel che materialmente significano le affermazioni di essere stato convinto dalle parole di Protagora.

***

A questo punto Socrate pone a Protagora la questione se la virtù sia un'unica cosa e le varie qualità che Protagora aveva promiscuamente nominate, cioè la giustizia, la saviezza, la pietà, parti di essa, ovvero se questi siano tutti i nomi d'una medesima cosa.

Protagora risponde che quelle qualità sono parti della virtù come gli occhi, il naso, la bocca, parti del viso; che non è necessario che quando taluno abbia presa una di quelle parti della virtù le prenda tutte; bensì gli uomini prendono di tali parti della virtù chi l'una chi l'altra; e che, in particolare, il coraggio non ha che fare con le altre parti della virtù, poichè molti sono coraggiosi, ma ingiusti e ignorantissimi.

Ora per comprendere la portata della successiva discussione in cui Socrate sostiene il carattere di scienza individuale nella virtù, si deve tener presente sopratutto che il resto del dialogo non ha altro scopo per Socrate che quello di far cadere in contraddizione il sofista relativamente a questa sua affermazione. Infatti, dopo un lungo intermezzo in cui la conversazione si svia intorno alla maniera di discutere e intorno all'interpretazione d'una poesia di Simonide, Socrate può finalmente riprendere il martellare ostinato delle sue brevi interrogazioni: e quale sia lo scopo per cui egli si sforza a riprenderlo e per cui dopo molto battagliare induce il sofista a piegarvisi, egli lo rivela solo da ultimo, solo dopo aver quasi esaurito il processo delle sue interrogazioni stesse,

lo rivela nel penultimo capo del dialogo, e con queste parole:

« Messo, o Prodico e Ippia, dissi io, cotesto fondamento, si difenda pure Protagora costì sulla risposta che ha dato in principio, e mostri di che maniera la sia giusta, non già quella in principio affatto; quando di cinque che fossero le parti della virtù disse che nessuna sia come l'altra, anzi che ciascheduna abbia la sua propria funzione; non è già questa la risposta che intendo io, ma quella che venne dopo, giacchè dopo affermò, che quattro bensì siano abbastanza simili l'una all'altra, ma che una differisca di molto dalle rimanenti, il coraggio... Ed io subito fin d'allora rimasi affatto stupito dalla risposta; e molto più ora, dopo aver trattato cotesto oggetto con voi ».

Cosicchè è chiaro che tutta l'argomentazione contenuta nella goccia insistente delle interrogazioni socratiche che precedono questa conclusione, e tendente a stabilire che la virtù è scienza che può esistere in ogni individuo, non ha di mira che di stringere nella morsa d'una contraddizione l'affermazione di Protagora che le varie parti della virtù e specie il coraggio possano essere separatamente possedute.

E badiamo con quale accento di scherno, alla ripresa del dialogo per interrogazioni, Socrate insiste nel prender le mosse dall'opinione del sofista, che la virtù si possa insegnare, e come, nell'atto di ripresentarla come punto di partenza, la deride:

« Appunto come per questo io discorro con te più volentieri che con un altro, credendo che tu abbi considerato meglio di chiunque così gli altri soggetti, su cui è ben ragione che mediti un uomo ragionevole, come, di conseguenza, sulla virtù. Perchè, davvero, chi altro se non te? Il quale non solo credi

di essere un onest'uomo, come ci ha degli altri, i quali essi stessi sono da bene, ma non possono render tali gli altri, mentre tu e se' bono tu stesso, e sei in caso di rendere boni gli altri, ed hai avuto persino tanta fiducia in te medesimo, che dove gli altri praticano l'arte di nascosto, tu alla palese, bandendo te medesimo a tutti i Greci, soprannominando te medesimo Sofista, ti sei rivelato maestro di coltura e di virtù presumendo tu per il primo di riscuotere di ciò una mercede. »

Se però scopo di questa parte del dialogo è quello di cogliere in fallo Protagora nella sua affermazione che le varie parti della virtù, specie il coraggio e la sapienza, siano separabili, Socrate il quale tenta a due riprese di far cadere in fallo il sofista (prima cercando di fargli confessare che i coraggiosi sono audaci, ma gli audaci che non sanno, pazzi, e quindi coraggiosi non gli audaci, ma solo quelli che sanno — poscia cercando di fargli subito ammettere che il piacere, in quanto piacere, è un bene); Socrate, diciamo, poichè il sofista abilmente esce d'impaccio, è costretto a rifarsi ad un principio fondamentale e domandare a Protagora se egli non ammetta che la scienza governi la vita.

« I più hanno della scienza un cosiffatto parere che ella già non sia una forte cosa nè imperatoria nè regia, nè di essa si formano un concetto come d'una cosa di tal sorta, anzi, spesso, quantunque l'uomo posseda la scienza, pure non lo governi la scienza, ma qualcos'altro, a volte lo sdegno, a volte il piacere, a volte il dolore, e alcuna volta l'amore, e spesso la paura, facendosi della scienza quel concetto che d'uno schiavo, tirata in qua e in là da tutti gli altri moventi dell'animo. Ora, a te par egli il simile della scienza, o invece, che la sia una bella cosa, e al

caso di governare l'uomo, e che quando uno conosca il bene e il male, non si lascerebbe mai sforzare da nulla a fare altro di quello che la scienza comanda, ma la intelligenza basti venire in aiuto all'uomo? »

Allo scopo di vincere l'affermazione di Protagora che le varie virtù siano separabili, Socrate aveva bisogno (come ora si vedrà) di partire dalla tesi che la virtù è scienza. Ecco perchè qui ci apparisce essere lo stesso Socrate che avanza la proposizione che la virtù sia scienza, cioè conoscenza individuale di ciò che è veramente bene e veramente male. Infatti, chiede Socrate, se le cose stanno come si è detto sopra, che intende allora colui che dice di lasciarsi sopraffare dai piaceri, e di conoscere il bene e non farlo? Certo intende che un piacere è cattivo, ma che egli sopraffatto da esso, vi si abbandona. Ma perchè un piacere è cattivo? Non già in quanto è, in un momento, un piacere, ma in quanto, più tardi, cagiona dei danni. E così pure, perchè le cose dolorose possono essere buone? Non già in quanto, in un momento, producono dolore, ma in quanto, più tardi procurano dei beneficî. « Per conseguenza voi ritenete che sia male il dolore e il piacere bene, dappoichè lo stesso godere allora voi dite che sia male, quando priva di piaceri maggiori di quello che esso stesso dia, o prepara maggiori pene che esso racchiude », e « chiamate bene lo stesso penare quando o liberi di maggiori pene di quelle che esso racchiude o prepari piaceri maggiori delle pene ».

È questa la tesi utilitaria in tutta la sua precisione e crudezza, come appunto lo Stuart-Mill ricorda. E, in essa, il ragionamento di Socrate procede, in una parola, così: se si crede che la conoscenza governi la vita, come si spiega che molti dicono di conoscere il bene, ma di non essere capaci di farlo, vinti dal

piacere? Ciò non si può spiegare se non concludendo che essi non siano capaci di misurare un bene immediato con le sue future conseguenze dannose, o un male immediato con le sue conseguenze benefiche. « Giacchè quando tu pesi piaceri contro piaceri, s'ha a prendere sempre i maggiori e i più: quando dolori contro dolori, sempre i meno e i più scarsi; ma quando piaceri contro dolori, se le pene si vedono superate dai piaceri, o sia le vicine dai piaceri lontani o sia le lontane dai piaceri vicini, si deve pur fare quell'atto, in cui si trovi questo eccedente; ma quando invece i piaceri siano superati dalle pene, non si deve fare ».

Per conseguenza, a coloro che impugnano che la scienza la vinca sempre sul piacere e su tutti gli altri moventi, e osservano che invece « il piacere la vince spesso lui anche in uomo che sa » e chiedono che cosa sia mai ciò se non lasciarsi sopraffare dal piacere, si risponde (dice Socrate) che ciò non è se non mancanza della scienza e dell'arte di misurare, cioè ignoranza. Poichè « un'azione in cui si pecca per mancanza di scienza, lo sapete bene anche voi che la si fa per ignoranza. Di maniera che il lasciarsi sopraffare dai piaceri significa questo, un'ignoranza e delle più grandi. Della quale Protagora si proclama medico; e Prodico e Ippia anche loro; e voi per il credere che significhi altro che un'ignoranza, nè andate voi stessi, nè mandate i vostri figliuoli dai maestri di quella scienza, da cotesti sofisti, supponendo che non la si possa insegnare; così, tenendo conto del danaro, e non dandolo a costoro, fate male i fatti vostri e privati e pubblici ».

La virtù sarebbe dunque scienza, qui, per Socrate; ma contro la tesi della sua insegnabilità — che

palesemente fa capire essere la tesi di coloro i quali cercano di darla a credere per specularvi su — Socrate non cessa di lanciare i suoi ironici strali. La virtù sarebbe dunque una scienza cosiffatta da essere scienza senza essere insegnabile? È quanto vedremo in seguito.

Ora Socrate vuol dare a Protagora, e alla sua affermazione che si possa essere coraggiosi e insieme ignoranti, il colpo di grazia. Che cosa abbiamo assodato? egli dice. Questo, che se « il piacevole è il bene, nessuno il quale sappia o creda che ci siano cose migliori di quelle che egli fa, e le può anche, non di meno fa queste, potendo le migliori; ed il lasciarsi vincere non è altra cosa che ignoranza, nè il vincersi altro che sapienza ». Posto questo, può esservi alcuno che voglia andar incontro a ciò che egli teme? No, perchè ciò che teme, egli lo crede male; e ciò che uno crede male, nessuno ci vuole andare incontro nè pigliarselo di suo grado ». Quindi, se i vili vanno alle imprese sicure, alle imprese sicure vanno pure i coraggiosi, in quanto che se le credessero temibili, se cioè le ritenessero un male, non ci andrebbero. E se i vili non vogliono andare alla guerra, e i coraggiosi sì, gli è, che essendo l'andare alla guerra una cosa buona, e quindi risultando essa un piacere in quanto è, secondo la sopradetta scienza della misura, un male immediato che evita un peggiore male avvenire, i vili non conoscono che essa sia buona e piacevole, i coraggiosi invece lo conoscono. Quindi « la viltà è l'ignoranza di quello che sia e non sia temibile », « il coraggio è la sapienza di ciò che sia e non sia da temere ».

Così, Protagora, il quale aveva affermato che le varie virtù sono separabili, tanto è vero che si può

essere coraggiosi e ignoranti, è preso definitivamente nel laccio della contraddizione [1].

***

Se non che, qui ci si presenta un'osservazione d'altro ordine. Onde confutare l'asserzione di Protagora che le parti della virtù stanno a sè, che il coraggio è una cosa e la scienza un'altra, Socrate aveva dovuto far capo al principio che la virtù è scienza, e aveva inteso questo principio nel senso che essa è scienza della misura del più col meno piacevole, del più col meno doloroso, essendo quindi bene ciò che è veramente piacevole, male ciò che è veramente doloroso. Ora Socrate, a questo punto dice: « Però vi è tuttora lecito ritrattarvi, se comunque, sapete affermare che il bene sia altro che il piacere, o il male altro che pena; o vi basta il passare piacevolmente la vita senza dolori? Ma se vi basta, e non sapete dire che ci sia altro bene o altro male, se non quello che termina in un piacere o in un dolore, sentite quello che segue. Giacchè, io affermo, che, s'egli è così, diventi un discorso ridicolo il vostro, quando diciate che l'uomo spesso, conoscendo che il male è male, pure lo fa, quantunque gli sia lecito non lo fare, tirato dai piaceri e sbalordito; e poi per

---

(1) L'opinione che la proposizione essere la virtù scienza sia sostenuta da Socrate nel *Protagora* sopratutto allo scopo di far cadere in contraddizione il sofista, sembra essere anche quella del Gomperz. « Peut-on les posséder separément (le virtù) ou entre-t-on en possession de l'ensemble du moment que l'on en acquiert une seule? Cette dernière alternative est, qu'on le note bien, celle qu'admet Socrate: du fait seulement que toute vertu se ramène à la science, et par là devient une, cette vertu unique est enseignable. Aussi Platon prend-il un plaisir non médiocre à faire soutenir à Protagoras que la vertu peut s'enseigner, mais à lui en faire contester la raison ». (Op.cit., loc.cit.).

TORINO

opposto dite, che l'uomo conoscendo il bene, non lo vuol fare, per via de' piaceri del momento, sopraffatto da essi ».

Queste parole vengono chiaramente a significare: per coloro a cui basta il passare piacevolmente la vita senza dolori, per coloro che non sanno dire che ci sia altro bene che quello che termina in un piacere, e altro male che quello che termina in un dolore, per coloro quindi per cui il bene e il male non può essere che questione di misura d'un bene presente con un male futuro, per costoro la virtù non può essere che scienza, nel senso di scienza individuale di questa misura, e per costoro quindi è assurdo dire che si fa il male conoscendo che è male perchè sopraffatti dal piacere, mentre non si può farlo che quando non si conosce che il piacere a cui ci si abbandona non è, nell'insieme, un piacere, perchè procura poi un male maggiore.

Per costoro, è una scienza di tale specie la virtù e riguardo a costoro Socrate la dice essere scienza (della misura). Ma lo è forse anche per Socrate, anche per Platone? Non parrebbe, se si pensa in qual modo Socrate nel *Fedone* giudica questa « scienza della misura ». Coloro (egli dice) che sono virtuosi in forza di tale « scienza » incorrono in questo « d'essere per licenziosità di temperamenti. Quantunque noi diremo che ciò sia impossibile; eppure è tale il caso che accadde a costoro per questa loro temperanza scipita; poichè temendo di rimanere privi di altri piaceri e desiderosi di questi; si astengono da alcuni sopraffatti da altri [1]. Quantunque

(1) Si noti che qui questo concetto d'una sopraffazione d'un piacere da parte d'un altro piacere sta, e non incorre nella confutazione del *Protagora*, la quale colpisce soltanto coloro che dànno il nome di piacere a ciò che è immediatamente tale, ma in fine un male.

il lasciarsi dominare da piaceri si chiami appunto licenziosità; ma pure accade loro, dominati da' piaceri, di dominarne altri. Che è simile a quello che si diceva or ora: essere a un certo modo divenuti temperanti per effetto di licenziosità ».

E, proseguendo, sempre nel *Fedone*, Socrate adombra (rileviamolo già sin da ora) in quale altro senso più profondo e, propriamente più speculativo, la virtù sia per lui pensiero.

« O beato Simmia, bada in effetto, che sia non già questa la retta via della virtù: barattare piaceri dolori con dolori, paure con paure, e i maggiori con i minori, come monete; ma la retta moneta sia soltanto quell'una, colla quale simili cose si devono barattare tutte, l'Intelligenza; e con questa ed insieme con questa si venda davvero e si compri in realtà ogni cosa, e coraggio e temperanza e giustizia; ed insomma ogni virtù vera si acquisti coll'intelligenza, vi si trovino o no i piaceri e le paure e le altre tali impressioni tutte; dove separate dalla cognizione e trafficate le une colle altre, bada che non sia altro che una scenografia una virtù siffatta, e servile in realtà, e senza nulla di sano nè di vero; ed il vero in realtà non sia se una cotal purificazione da tutte siffatte impressioni, e la temperanza, e la giustizia e il coraggio e la intelligenza stessa un cotale purificamento » (1). Non già, adunque dall'edonismo del *Protagora* non già dal misurare piaceri con piaceri e dolori con dolori, e gli uni con gli altri, scaturisce la virtù; bensì, essa scaturisce dal puro pensiero speculativo — dal pensiero filosofico — in quanto questo sa assorbire in sè ogni sensazione di piacere e di dolore e tradurla

(1) Cap. XIII (trad. BONGHI).

da sensazione in momento cognitivo fino a giungere in quanto mera sensazione a liberarsene del tutto (1).

Tanto meno si può ammettere che il concetto espresso nel *Protagora*, della virtù come scienza, nel senso di scienza della misura di piaceri e dolori — concetto valido per coloro che non sanno « affermare che il bene sia altro che il piacere » — costituisca il concetto platonico, quando si pensi a tutto lo sforzo del *Filebo* diretto appunto a stabilire che il piacere non è il bene, che anzi il piacere è lungi dall'occupare il posto più prossimo al bene, poichè ciò che è della stessa sostanza della virtù, cioè « la mente, la cognizione, la comprensione, l'arte e quant'altro v'ha di congenere a questo », è maggior bene che non il piacere; e che inoltre, alla mente sono inerenti i piaceri « veri e puri » (2) ben più che al piacere non sia inerente la cognizione; sicchè solo nel poter trovar piacere nella mente o comprensione si attua quella opportuna mescolanza dei due elementi, piacere e intelligenza, in cui può risiedere la felicità umana.

Noi, dunque, nel *Protagora*, abbiamo forse accennata quella distinzione, che si trova ancora affermata nel *Fedone* e nella *Repubblica*, tra i calcoli prudenziali, gli espedienti di felice condotta della vita, e la virtù. I primi — che sono quelli i quali

---

(1) « Cette morale de la prudence (avverte il Gomperz), cet art hédonique de la mesure et du calcul que represente, quoique non sans réserve, la conclusion du *Protagoras*, se retrouve dans le *Phédon*, mais les produits de ce calcul y sont qualifiés « d'ombre » de la vraie vertu qui repose sur la réforme intérieure, de disposition « servile », de discipline fondée sur l'indiscipline, de bravoure découlant de la lâcheté. Ici, elle n'est plus pour Platon qu'un surrogat qui peut-être bon pour la grande masse, mais qui n'est pas digne du Sage ». (Op. cit., loc. cit., p. 453).

(2) Cap. IX, XXXIX (trad. BONGHI) e *passim*.

Kant chiama gli imperativi ipotetici, in contrapposto con quelli promananti dalla virtù (dal dovere), che sono gli imperativi categorici — i primi — che sono quelli che Nietzsche chiama le virtù del sonno, e sono quelli ai quali limita la sua morale l'utilitarismo — si possono evidentemente insegnare, perchè consistono unicamente in un calcolo, o, come Socrate dice, nell'arte e nella scienza di misurare. Ma è solo per coloro che fanno consistere tutta la virtù in questi calcoli, in queste prudenze pratiche, in questi imperativi ipotetici, che la virtù è scienza insegnabile.

***

L'incertezza, la voluta mancanza d'una soluzione definitiva del problema se la virtù sia scienza insegnabile, e, se scienza, quale specie di scienza sia essa, appare a luce meridiana dall'ultimo capo del dialogo, in cui Socrate rileva l'assurdità a cui la discussione gli aveva condotti:

« Siete davvero assurdi, Socrate e Protagora. Tu, che hai sostenuto dapprima che la virtù non si può insegnare, ora sei sollecito a tuo danno sforzandoti di provare, che ogni cosa è scienza, tanto la giustizia, quanto la saviezza e il coraggio, che è appunto la maniera di far meglio apparire che la virtù si possa insegnare. Giacchè se fosse qualcos'altro che scienza la virtù, come Protagora si sforzava di dire, senza dubbio la non sarebbe insegnabile; ma se ora si scopre che la sia scienza in tutto e per tutto, come tu pretendi, Socrate, vorrà essere un miracolo ch'ella non si possa insegnare. Protagora, d'altra parte, che era partito dal supposto che la si possa insegnare, ora ha l'aria di essere per contro sollecito, che l'apparisca d'aver natura d'ogni altra cosa

FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

piuttosto che di scienza; ed è appunto così che meno la si potrebbe insegnare. Ora io, Protagora, m'accorgendo di tutto cotesto terribile su e giù continuo di asserzioni, mi struggo di vederle mettere in chiaro; e vorrei pure, penetratovi ben dentro, uscirne a contemplare la virtù, che cosa mai essa sia, e allora tornare di nuovo a considerare se la si possa insegnare o se no ».

Che dobbiamo concludere?

Anzitutto che l'insegnabilità della virtù è affermata nel *Protagora* come tesi essenzialmente sofistica. Tale è, esplicitamente, il parere di Marsilio Ficino; il quale, dopo avere, commentando il *Protagora*, lungamente mostrato che « universalis virtus ad universalem Jovis pertinet providentiam », riassume gli argomenti di Protagora in favore dell'acquisibilità della virtù mediante l'insegnamento e gli esercizi, « quasi (dice) neque vitia neque virtutes, vel fortuna, vel fato, sed arbitrio et exercitatione proveniant »; indi aggiunge: « Nos autem ex omnibus quae hactenus disputata sunt, auream illam priscorum sententiam tenebimus alta mente repostam. Primo quidem deum ipsum vitae salutique nostrae omnibus undique modis providere atque consulere. Deinde civilem virtutem donum esse divinum... Protagoras vero sophista quid velit, ipse viderit » (1).

In secondo luogo dobbiamo concludere che il concetto che la virtù è scienza, è affermato bensì come concetto socratico, ma, non solo accompagnato sempre dall'ironia contro l'insegnabilità della virtù stessa, bensì (in quanto la virtù sia scienza nel senso di scienza della misura di piaceri e dolori) addotto

(1) *In Protagoram, Epitome.*

a scopo polemico contro la proposizione sofistica della separabilità delle virtù, e sviluppato in modo da lasciar credere che Socrate esponga un ragionamento *ad hominem*, cioè il solo ragionamento accessibile a coloro che unificano il piacere col bene.

C'è rischio che « il miracolo » che Socrate intravedeva nelle ultime parole del dialogo, il miracolo cioè che la virtù « sia scienza in tutto e per tutto » eppure « ch'ella non si possa insegnare », si avveri? C'è rischio che il dubbio che Socrate opponeva a Clinia nell'*Eutidemo*, cioè che la sapienza sia una cosa che non si può insegnare, ma nasca spontanea negli uomini, si trasformi in realtà? C'è rischio che la virtù sia scienza, ma di ben altra natura che non la meschina scienza di calcoli, per cui siamo « per licenziosità temperanti », come è nel *Protagora*?

È ciò che ci dirà l'ulteriore investigazione del pensiero platonico.

III

Polo, Glaucone e Adimanto contro la tesi del « Protagora »

Socrate conduce Gorgia a dare della rettorica questa definizione, ch'essa è l'arte di persuadere nei tribunali e nelle adunanze circa il giusto e l'ingiusto. Indi, cogliendo occasione da ciò che Gorgia si dilunga a difendere la rettorica affermando che, poichè d'ogni cosa buona si può abusare, non c'è da far carico ad essa se talvolta è usata a commettere ingiustizia, Socrate fa ammettere da Gorgia che chi vuol usare della rettorica deve conoscere il giusto e l'ingiusto. Quindi ragiona: come un musico conosce la musica, ed è perciò musico, come un muratore conosce l'arte del fabbricare, ed è perciò muratore, come un medico conosce la medicina, ed è perciò medico, come insomma ciascuno di questi è quello che la cognizione acquistata lo fa, così il retore, avendo appreso quello che è giusto, sarà giusto e opererà la giustizia, e quindi non è possibile, come Gorgia or ora diceva, che il retore abusi della rettorica fino a fare ingiustizia.

Polo allora interviene e nega che sia da ammettere (come avea fatto Gorgia) che chi sa di rettorica debba conoscere anche il giusto, il bello e il buono. E siccome, dietro alle sue interrogazioni provocate da Socrate, questi dice che la rettorica è una parte

dell'adulazione o della finzione (corrispondente a quello che è per il corpo la cucina, sostituita alla medicina, o gli artifici della *toilette*, sostituiti alla ginnastica), Polo chiede a Socrate se dunque gli oratori, sebbene riescano a far ciò che vogliano, mandare a morte, spogliare degli averi, cacciare in bando, debbano ritenersi, come adulatori, uomini da nulla.

Socrate, in risposta, nega che essi abbiano potere negli Stati e contesta che essi facciano ciò che vogliono, sebbene facciano ciò che loro pare. E lo dimostra così. Ognuno compie le azioni che fa, non per le azioni in se stesse, ma per il fine che con quelle si propone di raggiungere. « Per esempio, chi prenda dalle mani del medico una pozione, ti par egli che veramente voglia ciò che fa, bere cioè la medicina e averne disgusto, o non piuttosto ciò perchè la beve, la sanità? » (1). Così pure « non si vuol ammazzare, nè sbandire dalle città, nè spogliar degli averi, così semplicemente e per sè: ma se tali atti siano profittevoli vogliam compirli, se dannosi, no » (2). Quindi, se taluno uccide, o sbandisce, o spoglia degli averi qualcun altro « giudicando sia per venirgliene bene e poi invece gliene incontri male, costui fa pur sempre ciò che gli pare », ma non fa ciò che vuole, poichè ciò che egli vuole è ricavare un bene dalle sue azioni (3).

Fin qui la mente di Socrate si muove nel *Gorgia* nella medesima sfera in cui si muoveva nel *Protagora*. La virtù (viene a dire il ragionamento fin qui condotto) è la scienza delle conseguenze esteriori

---

(1) Cap. XXIII (trad. FERRAI).
(2) Cap. XXIV.
(3) Cap. XXIV.

delle nostre azioni. Noi siamo virtuosi quando e perchè conosciamo che le azioni cattive ci tirano addosso delle conseguenze cattive. E, infatti, subito dopo, Socrate esemplifica: se io, armato d'un pugnale, andassi vantandomi di poter mettere a morte chicchessia sarei forse grandemente potente? No, perchè dovrei tosto pagare la pena dell'omicidio, sicchè nuovamente « apparisce che l'avere grande possanza, dove al fare ciò che ad uno talenti segua un profitto, egli è bene; e in esso appunto, come pare, la grande possanza consiste; ma dove sia altrimenti, mala cosa è e di poco conto potere » (1).

Ma se, fino a questo punto, Socrate ragiona unicamente di quel profitto delle azioni, fondandosi sul quale nel *Protagora* affermava essere la virtù scienza individuale della misura di detto profitto, e poter quindi venir insegnata, a questo punto egli è spinto a salire ad un'altra e più elevata considerazione, e vi è spinto dalla confutazione invincibile che fa Polo della apparente tesi del *Protagora*.

Polo infatti gli mette innanzi l'esempio di Archelao, tiranno che aveva compiuto immani delitti, e, non solo era sfuggito alla pena, ma anzi aveva ottenuto il dominio della sua città. Le azioni malvage di Archelao gli avevano veramente ottenuto un profitto; la scienza della misura delle conseguenze delle azioni conduceva, nel caso di lui, ad una conclusione favorevole, non alla giustizia, ma all'ingiustizia. Il caso di Archelao, adunque, non solo confuta la tesi apparente del *Protagora*, ma altresì (poichè Archelao era in realtà sfuggito alla pena, e il pagar la pena di ciò che si ha la possanza di far era stato allora allora

(1) Cap. xxv.

indicato da Socrate come ciò che fa sì che la possanza stessa sia cattiva e di poco conto) il caso di Archelao confuta altresì il ragionamento nei termini ristretti in cui fin qui l'aveva condotto Socrate nel *Gorgia*.

La questione, infatti, si pone così. Archelao compì delle azioni malvage, e queste gli assicurarono grandi benefici. Neppure alcuna perturbazione o rimorso interiore egli prova, che possa costituire una conseguenza dannosa dei suoi atti, quella conseguenza dannosa che, secondo la scienza della misura del *Protagora*, avrebbe solo potuto, in forza della preventiva conoscenza di essa, tenere Archelao lontano da quei misfatti. « Nè dopo sì grandi peccati s'accorse per nulla d'essere addivenuto più misero, nè del fatto suo si pentì » (1). L'utilitarismo del *Protagora*, quale base della morale, è dunque completamente battuto, perchè il caso di Archelao prova che, la « scienza della misura », la conoscenza degli effetti delle azioni, non solo non sempre giova a persuadere di astenersi dalle azioni cattive, ma talvolta giova a persuadere a commetterle. E Socrate esplicitamente riconosce tosto che questa « scienza della misura » non può avere alcuna efficacia generale nel senso di indurre ad operar bene e ad astenersi dal male, poichè dice: « E così ora, in ciò che tu di', per poco che tutti sarebber teco d'accordo Ateniesi e stranieri se tu me li volessi portare innanzi quali testimoni a provare ch'io non dico la verità » (2). Il che significa che per quasi tutti la scienza della misura delle conseguenze delle azioni porterebbe alla conclusione che, come sosteneva Polo, Archelao è

(1) Cap. XXVI.
(2) Cap. XXVII.

felice, cioè che le azioni cattive sono buone a commettersi, anche considerato quello che ne tien dietro. Ora, se quasi tutti opinano così, vuol dire che la virtù non è scienza individuale della « misura », che essa non è insegnabile, poichè la scienza (degli effetti delle azioni) conduce la maggioranza a conclusioni opposte alla virtù.

La medesima invincibile confutazione di quella che è ritenuta la tesi del *Protagora* Platone mette in bocca a Glaucone e Adimanto nel principio della *Repubblica*, servendosene anche qui per prendere le mosse a passare da quella tesi grettamente utilitaria all'esplicazione del suo vero e superiore concetto della virtù.

In primo luogo infatti l'argomentazione di Glaucone e di Adimanto è, nel suo principio fondamentale, quella stessa che fa Socrate nel *Protagora*, cioè che la virtù è questione di calcolo e di misura. Tutti, dice Glaucone, sono convinti che l'ingiustizia costituisca immediatamente un bene per chi la commette, ma se ne trattengono per timore delle conseguenze. Se taluno fosse sicuro di evitare le conseguenze, se possedesse l'anello di Gige che rendeva invisibili, certo diverrebbe ingiusto. E Adimanto incalza: gli educatori cercano di convincerci che bisogna essere giusti perchè dall'esercizio della giustizia nasce buona riputazione e quindi molti vantaggi; ora ciò è l'effetto non della giustizia in sè, ma del manifestarsi di essa — il che è appunto come dire, l'effetto del calcolo circa le conseguenze della giustizia, l'effetto di quella famosa scienza della misura di cui parla il *Protagora*.

Ora, tale modo di considerare la virtù, vale a dire unicamente sotto il punto di vista utilitario delle sue conseguenze — che è il punto di vista pel quale

essa nel *Protagora* è proclamata scienza — non va affatto a Glaucone e Adimanto. L'uno dice: per fare un giudizio circa la virtù noi dobbiamo considerare il caso in cui il giusto appaia ingiusto ed abbia a soffrire ogni danno ed ogni ignominia, e l'ingiusto appaia giusto e debba godere ogni onore e vantaggio; dobbiamo, cioè, prescindere completamente dal considerare l'agire virtuoso quale (come nel *Protagora*) il risultato di un calcolo per cui avvertiamo che un male immediato ci procura un maggiore bene avvenire o viceversa. E l'altro segue: « Niuno mai vituperò la ingiustizia, nè alla giustizia diè lode con altro argomento se non la buona riputazione, gli onori e i premi che ne provengono; ma l'una e l'altra in se stesse, senza tener conto nè degli dèi nè degli uomini, niuno mai in verso nè in prosa convenevolmente discorse, per provare come l'una sia il massimo malanno che possa all'anima apprendersi, e il massimo bene giustizia ». Di quella specie è appunto il vituperio dell'ingiustizia e la lode della giustizia — vituperio cioè e lode che si fondano sulla scienza e misura delle conseguenze dell'una e dell'altra — che ha luogo nel *Protagora*. Adimanto non vuole che in tal forma si dimostri e s'insegni che la virtù sia da seguirsi, ma chiede: « Da che tu hai posto nel numero dei beni massimi la giustizia, di quelli appunto che non per gli effetti loro hannosi da conseguire, ma sì piuttosto per loro medesimi, come vedere, udire, pensare, essere sani e quanti altri beni son tali di lor natura, nè già tali si estimano, per questo rispetto di' le lodi della giustizia, in quanto la giova cui l'abbia in possesso, dove invece la ingiustizia è a danno, lasciando agli altri di dir le lodi della buona mercè e della buona riputazione... Non venir dunque a dimostrarci col tuo

ragionamento soltanto come la giustizia alla ingiustizia sia preferibile; ma quali effetti producendo l'una e l'altra di per sè in chi l'accolga nell'animo, sia che uomini e dèi ne abbiano o no conoscenza, l'una sia bene e male l'altra » (1).

Nel *Protagora* la virtù è proclamata insegnabile unicamente perchè si può da tutti apprendere a calcolarne la « buona mercè ». Qui, questo calcolo, questa misura delle conseguenze, in cui sembra consistere nel *Protagora* la scienza, e quindi l'insegnabilità, della virtù, è tolto di mezzo. Qui si proclama: la virtù seppure esiste, dev'essere virtù in sè, non già per la « buona mercè », non già cioè per la scienza della misura degli effetti del bene e del male, non già adunque per quello che è, secondo il pensiero generalmente attribuito a Socrate nel *Protagora*, il suo aspetto insegnabile. E poichè tutto il colloquio che segue non ha se non lo scopo di adempiere l'esigenza di Glaucone ed Adimanto, cioè di stabilire appunto l'essenza della virtù indipendentemente dalla « buona mercè », dalla riputazione che ne consegue, in una parola dagli effetti nella cui misura consiste la scienza e l'insegnabilità della virtù, così ne deriva che l'argomentazione svolta da Socrate nel *Protagora*, anzichè contenere il vero e definitivo pensiero di Platone, contiene solo una prima, frammentaria e provvisoria espressione di esso; espressione contro cui insorgono Glaucone e Adimanto, e a sviluppare e trasformare la quale è scritta la *Repubblica*; e non è che l'argomentazione valevole per coloro che non sanno « dire che ci sia altro bene o altro male, se non quello che termina in un piacere o in un dolore ». Ne deriva, insomma, che solo per costoro

(1) Libro II (trad. Ferrai).

la virtù è scienza individuale della « misura », solo per costoro si può insegnare ed acquistare.

In secondo luogo, la tesi del *Protagora* appariva essere questa: la virtù si può insegnare ed acquistare; non c'è che da imparar a misurare le conseguenze degli atti e apprendere a distinguere un piacere vero e maggiore da uno apparente e minore, a congiungere un piacere immediato con le sue conseguenze dannose, ovvero un male immediato con le sue conseguenze benefiche. Ora, i discorsi di Glaucone e di Adimanto sono precisamente la dimostrazione che questa tesi superficiale non è quella di Platone. Il calcolo, la misura, servono tanto poco; essi conducono tanto poco alla conclusione, che si ritiene affermata nel *Protagora*, vale a dire che la virtù sia preferibile al vizio, sia cioè, tutto calcolato, il bene maggiore, e perciò sia insegnabile, — che, invece, due uomini intelligenti come Glaucone e Adimanto ritengono che, dal punto di vista delle conseguenze, l'ingiustizia sia preferibile alla giustizia, purchè conservi (impresa ardua, ma non impossibile) l'apparenza della giustizia. Ciò che arreca le conseguenze buone, ciò per cui la virtù è, tutto calcolato, il bene maggiore, è, non la virtù in sè, ma la virtù in quanto si manifesta, l'apparenza della virtù, apparenza che allora assicurerà il massimo profitto quando è congiunta coll'ingiustizia. Così ragionano Adimanto e Glaucone. Non è dunque vero che la virtù sia insegnabile se in queste due menti aperte ed agili la scienza della misura conduce a conclusioni affatto opposte a quelle che si pretenderebbe stabilire nel *Protagora*. Glaucone e Adimanto precorrono, insomma, la dimostrazione data da Kant nei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* che cioè il calcolo degli effetti della condotta

della vita, « l'utilitarismo », non ci può mai fornire un imperativo categorico al ben fare, tanto le conseguenze dei nostri atti sono incerte e sfuggono ad ogni calcolo e ad ogni misura.

Si avvertano ora le prime parole della risposta di Socrate agli argomenti di Glaucone e Adimanto: « Veramente qualche cosa di divino ha da essere in voi (egli dice) se, essendo al caso di parlarne come avete parlato, non siete venuti nella persuasione che la ingiustizia alla giustizia sia preferibile ». Queste parole significano: per quel che riguarda il calcolo degli effetti, la misura delle conseguenze — cioè la scienza del *Protagora* — quella scienza che voi avete così bene messo in parole — voi dovreste essere condotti a credere che la virtù non sia da seguirsi. Voi siete la dimostrazione vivente che quanto sembra si sostenga nel *Protagora* non regge, perchè mettete con le vostre parole in evidenza che la scienza e misura degli effetti non dimostra affatto che la virtù sia preferibile al mal fare, ma piuttosto viceversa, e (poichè in quella conoscenza degli effetti risiede l'insegnabilità) che non la virtù, ma piuttosto la malvagità, è insegnabile, ed è da essa scienza degli effetti realmente insegnata. Non ostante tale vostra scienza degli effetti, concludente che l'ingiustizia è preferibile alla giustizia, vi attenete alla virtù. Vi attenete alla virtù, adunque, non per scienza, ma anzi contro la scienza, se alla parola « scienza » si continua a dare il significato ristretto del *Protagora*; e unicamente perchè vi è in voi qualcosa di divino. È, come si vede, « il divino fato » del *Menone*, al quale siamo ricondotti [1].

---

(1) Si noti, del resto, l'importanza del fatto che il *Menone* è posteriore al *Gorgia* e al *Protagora* (Gomperz, op. cit., loc. cit., p. 383).

Così, adunque, Platone si serve di Polo, Glaucone, e Adimanto, per prender le mosse a superare l'apparente tesi del *Protagora*, ed è appunto tale superamento che gli serve, tanto nel *Gorgia* quanto nella *Repubblica*, come punto di partenza per la progressiva affermazione di quello che è intorno alla virtù il suo genuino pensiero.

IV

L'Estetica dell'anima

Diciamo che è da questo superamento della tesi attribuita al *Protagora* che Platone prende l'aire per formulare la sua concezione più elevata intorno alla virtù. Infatti, per ritornare al *Gorgia*, quando Polo mette al muro Socrate, per quanto riguarda il concetto di virtù come scienza della misura degli effetti utili o dannosi delle azioni, domandandogli se non gli pare che Archelao, malvagio a cui tutte le tristi azioni erano riuscite a buon effetto, e che viveva libero da rimorsi, non sia felice, Socrate non tiene più in considerazione l'avere o il non avere pagato la pena, il profitto ricavato o non ricavato dalle azioni, ma risponde di non poter dire se Archelao sia felice, perchè non s'era mai trovato con lui, e di non poterlo dire neppure del gran re, ignorando « com'egli stia a cultura della mente e a giustizia ».

« Ma che sta forse in ciò tutta la felicità?

« Com'io la penso, sì, o Polo; chè uomo o donna buoni ed onesti che sieno, io li dico felici, ma misero stimo chi sia ingiusto e malvagio » (1).

Qui, dunque, si affaccia un altro elemento, in apparenza ignorato nel *Protagora*, e nuovo anche rispetto all'ordine di concetti cui si era attenuto Socrate

(1) Cap. xxvi (trad. Ferrai).

sinora eziandio nel *Gorgia*. Qui non sono più le conseguenze dell'azione che devono far giudicare se questa sia buona o cattiva. Qui non si tratta più della scienza individuale della misura, mediante la quale si impara che è cattiva un'azione piacevole per le malattie o le miserie che più tardi ci procura, o buona un'azione penosa per la salute che ne segue [1]; di quella scienza della misura che sola ci faceva apparire la virtù insegnabile. Qui è la bontà e l'onestà stessa — la virtù — che procura immediatamente e di per sè, senza tener conto delle conseguenze, la felicità, che è anzi una cosa sola con la felicità. La conseguenza tutta esterna delle azioni, la felicità proveniente da circostanze esteriori, che sembrava fosse unicamente presente nel *Protagora*, è quasi scomparsa del tutto, per lasciar luogo soltanto alla felicità interiore. E questa stessa felicità interiore non è più tanto, come era quella esteriore del *Protagora*, una conseguenza di terminate azioni, per cui, non solo queste si abbiano a dir buone perchè producono quella felicità, ma inoltre il solo conoscere (scienza della misura) che esse producono quella felicità, sia un motivo a compierle. Qui, la felicità interiore, concomitante alla virtù, si presenta come uno stato di fatto, non come una meta da poter raggiungere. Qui, è quell'ordine e quell'euritmia dell'animo, in cui consiste la virtù, che dà, a chi li possiede in via di fatto, la felicità, senza che per questo sia detto che il desiderio di raggiungere la felicità — e che la conoscenza che la felicità sta in quell'ordine o in quell'euritmia — conceda di procurarci l'ordine e l'euritmia medesimi, cioè la virtù; vale a dire senza che ne derivi che la virtù sia conseguibile per

(1) *Protagora*, cap. XXXVI.

il fatto che si sa o si apprende che essa procura la felicità interiore.

Socrate, infatti, si propone di dimostrare che, indipendentemente dal parere della maggioranza, la quale, come abbiamo visto, giudicherebbe Archelao felice, la ragione approda necessariamente alla conclusione che solo il giusto è felice e l'ingiusto sempre infelice. Peggior cosa, secondo Polo, è patir l'ingiustizia, che farla. Ma quale delle due è più turpe? Commetterla. Ora, perchè diciamo noi che una cosa è bella o brutta? « Per prima i corpi, tu li di' belli in rispetto dell'uso secondo che ciascuno sia utile, ovvero a rispetto del piacere, che in contemplarli ne possa avere chi li contempla » (1). Il diletto o l'utilità; questi sono i due fatti a stregua dei quali noi giudichiamo belle le cose, e allo stesso modo i suoni, le leggi, le istituzioni.

Per converso, come definiamo il bello per via del diletto e del buono, non potremo definire il brutto che per via del dolore e del male. Brutto è o ciò che invece di diletto ci procura dolore, o ciò che invece di utile è malvagio (2).

Ma Polo aveva detto che patire ingiustizia è più grave male, farla è cosa più brutta. Ora, poichè si è convenuto che brutto sia ciò che o procura dolore o è malvagio, se il fare ingiustizia è cosa più brutta del patirla lo sarà o perchè sopravanza il patirla nel dolore o perchè lo sopravanza nel male. Non nel dolore, perchè certamente il patire l'ingiustizia è più doloroso che il farla. Dunque, nel male. Di conseguenza, il fare ingiustizia è più cattivo che il

(1) Cap. XXX.

(2) L'embrione di questo ragionamento che finisce coll'identificazione del bello col buono e del brutto col cattivo trovasi nell'*Alcibiade*, XI e seg.

patirla, e nessuno « preferirebbe mai di commettere ingiustizia piuttosto che di patirla; perchè si trova in fatto ch'è peggio » (1).

Ma v'è di più. Se il commettere ingiustizia è grave male per chi la commette, male grandissimo è il non scontarne la pena, meno grave invece scontarla. Infatti, il carattere dell'atto subìto corrisponde sempre esattamente a quello dell'azione esercitata. Scontare la pena è subire un'azione da parte di chi punisce. Se chi punisce, punisce giustamente, il carattere della sua azione punitiva è giusto. Tale sarà pure il carattere dell'atto subìto, cioè chi sconta la pena soffrirà giustamente. Ma ciò che è giusto si ammise essere bello. Bello sarà dunque l'esercitar l'azione punitiva, bello il sopportarla. Ma le cose belle (come si convenne) sono anche buone, perchè o dilettevoli o utili. Quindi l'essere punito è cosa buona. Ed è cosa buona perchè procura il profitto che « della malvagità dell'anima si spoglia chi sconta la pena e così dunque del più grande male si libera » (2).

E invero, di questi tre mali, povertà, infermità, ingiustizia, quale è il più brutto? L'ingiustizia. E se

---

(1) Cap. XXXI.

(2) Cap. XXXIII. Si confronti questo concetto con la deduzione della moralità dal diritto punitivo, il quale serve a ripristinare nella coscienza del delinquente, e a far ridiventare sua propria, la volontà universale, da lui dianzi abbandonata per seguire la sua volontà arbitraria e particolare — deduzione che si riscontra nella filosofia di Hegel. « Certo è che questo e non altro è in sè l'atto, il fine o la ragione della giustizia punitiva; cioè che il delinquente riconosca nella intimità del volere quella esistenza esterna della libertà ch'egli ha violato » (SPAVENTA, *Principi di Etica*. Napoli, Pierro, 1904, p. 114). « La pena che ne riporta il reo, è non solamente giusta in sè, come giusta è la volontà in se stessa esistente e l'esistenza della sua libertà, cioè il diritto, ma essa è un diritto per il reo istesso che risulta dalla sua volontà esistente, dalla sua azione ». (HEGEL, *Filosofia del Diritto*, § 98, trad. Turchiarulo).

è il più brutto è anche (come si fu d'accordo) il pessimo o perchè apporta dolore o perchè apporta danno. L'ingiustizia non apporta più dolore che la miseria o le malattie; sarà dunque più brutta perchè « soverchierà allora per qualche gran danno o pel male straordinario e gravissimo » (1). Ora, dalle malattie ci libera la medicina, e da questo male dell'anima che è l'ingiustizia, di cui sono medici i giudici, la pena. Farsi medicare non è piacevole, ma utile « perchè ci libera da un gran male e ne giova di sopportare il dolore, per poi tornar sano » (2). Meglio sarebbe il non ammalarsi mai; ma il meno male è, una volta ammalatosi, farsi curare e risanare. Così, pure più felice sarà chi non abbia un malore nell'anima, ma (poichè la pena « la ci fa rinsavire in certo modo e ci rende più giusti e la diviene come la medicina della pravità dell'animo » (3)) in ordine di felicità viene subito dopo chi avendo un malore nell'animo, se ne liberi scontando la pena; più infelice di tutti sarà invece chi « alberghi la ingiustizia, nè se ne liberi » (4), vale a dire non sconti la pena. « Tutti cotestoro così si diportano, come chi avendo contratto infermità gravissime, si studi di non dare a correggere i vizi del corpo a' medici e di non farli curare, pauroso, come fosse un fanciullo, delle ustioni e delle amputazioni per ciò che son dolorose... In verità, secondo questi nostri ragionamenti, egli è proprio pericolo, non faccian qualche cosa di simile anche coloro i quali sfuggono alla giustizia, o Polo, che ne riguardino cioè soltanto il lato doloroso, ma

(1) Cap. XXXIII.
(2) Cap. XXXIV.
(3) Cap. XXXIV.
(4) Cap. XXXIV.

a rispetto dell'utilità sua siano ciechi, disconoscendo quanto più triste che non con un corpo non sano, sia di vivere con un'anima non sana, ma anzi putrida, ingiusta ed empia » [1]. Quindi, la rettorica, in quanto tende a difendere l'ingiustizia, cioè a impedire che il male dell'anima abbia la pena, vale a dire la sua medicina, non è utile affatto.

***

A questo punto Callicle interviene alla sua volta nel dialogo e pronuncia quel famoso discorso nel quale si usa additare un antecedente platonico di Nietzsche. Egli afferma cioè che Socrate ha giuocato d'equivoco confondendo ciò che è bello per natura con ciò che è bello per legge; nega che per natura sia brutto esercitare ingiustizia; proclama anzi essere naturalmente bello che chi più può più abbia e si porti via a forza ciò che è del meno potente, che il superiore imperi sull'inferiore e il migliore possegga di più del peggiore. Giacchè superiore, migliore e più forte sono la stessa cosa, ed è la moltitudine dei deboli che ha dettato la legge che non si debba fare ingiustizia e l'ha posta sopra alla natura.

Socrate comincia a rispondere precisamente con uno degli argomenti con cui si è usi a confutare Nietzsche. Se migliore, superiore e più forte sono la stessa cosa, la maggioranza è per natura superiore, perchè più forte, dell'individuo; e, dunque, migliore. E se è essa, per natura più forte, superiore e quindi migliore, la quale detta la legge che sia più turpe fare ingiustizia che subirla, ne discende che questo principio, imposto dal più forte al più debole, è un fatto di natura.

---

(1) Cap. xxxv.

Callicle replica che per superiore non intende la moltitudine d'uomini d'ogni fatta, indegni di qualunque considerazione, bensì i migliori, e precisamente i più saggi. Ma Socrate lo snida anche da questa posizione mostrandogli come il saggio — colui che sa — ad esempio un medico — sarà atto ad assegnare agli altri la parte (ad esempio di cibo) che a ciascuno conviene, ma non per il fatto che sa dovrà avere di più, o lo potrà quando sia più debole degli altri.

Callicle dà allora un'altra definizione di superiore. Superiore dice essere colui che s'intende delle cose di Stato e possiede l'abilità e il coraggio per procurarsi il potere; l'uomo che lascia crescere liberamente le proprie passioni e possiede la potenza di soddisfarle.

Ma se — osserva Socrate — la felicità consistesse nel soddisfare le passioni allora anche chi, avendo la scabbia passasse la sua vita a grattarsela, sarebbe felice, e felicissimo sarà un cinedo perchè ha a sazietà ciò che brama. Nè si dica che questa conclusione è una turpitudine, perchè la turpitudine sta invece nell'affermare « che que' che godono, per qualunque modo essi godano, sono felici », e nel non distinguere tra i piaceri « quali onesti siano e quali turpi » (1).

Esaminiamo meglio la cosa, prosegue Socrate. Chi è felice non può essere nello stesso tempo infelice. Felicità e infelicità sono due termini contrari. Una cessa dove l'altra incomincia, come l'oftalmia cessa col riacquistarsi della sanità degli occhi. Invece ogni desiderio (per esempio la fame e la sete) è sofferenza; e il soddisfarlo un godimento. Ma il desiderio

(1) Cap. XLIX.

(pena) e la soddisfazione (godimento) hanno luogo, nel medesimo tempo: il bere, ad esempio, non è godere che per chi abbia sete e ne soffra molestia (1). Quindi, se si è veduto poc'anzi che è impossibile che chi è felice sia nel medesimo tempo infelice, ed ora si scorge che chi soffre può nel medesimo tempo godere, ciò vuol dire che « godere non è essere felice, nè essere infelice soffrire, talchè il piacere è altra cosa che il bene » (2). Piacere (ad esempio bere) e dolore (sete) finiscono nel medesimo tempo; ma invece il bene, (sanità degli occhi) comincia dove finisce il male (oftalmia) e viceversa. Ne viene « che non siano la stessa cosa, amico mio dolce, beni e piaceri, i mali e ciò che è molesto » (3).

Non basta. Secondo l'ultima definizione di Callicle, superiori sono coloro che hanno senno e coraggio: questi i migliori, questi (coloro che avendo possanza di conquistare il potere e di soddisfare le passioni) sono i più felici. Ma non si constata forse che i dissennati giubilano nella stessa misura di chi ha fior di senno, e gli assennati s'addolorano nella stessa misura degli insensati? Non si constata forse che i codardi al pari dei coraggiosi (anzi più i primi che i secondi) si rallegrano quando il nemico si ritira? Callicle aveva detto che chi ha senno e coraggio è

---

(1) Questo concetto un po' modificato, ma in sostanza identico, riappare, in principio del *Fedone*, quando Socrate stropicciandosi con piacere la gamba, testè liberato dalla catena, dice: « Che assurda cosa e' si vede essere, amici, questa, che gli uomini chiamano il piacere; come è meravigliosa natura la sua dirimpetto a quello che pare essere il suo contrario, il dolore, in ciò che non vogliano bensì l'uno e l'altro trovarsi insieme presenti nell'uomo, ma però quando uno corra dietro all'altro, e lo prenda, sia costretto, sto per dire, a prendere anche l'altro, come se essendo pur due, pendessero da un capo solo. » (Capitolo III, trad. Bonghi).

(2) Cap. LI.

(3) Cap. LII.

superiore, che superiore equivale a più buono, che buono è colui che gode dei beni, che beni sono i piaceri. Ora si constata, invece, che chi non ha senno e coraggio gode di piaceri al pari (o forse più) dell'assennato e del coraggioso. Dunque, se uno è buono per la presenza del bene, e se bene è il piacere, poichè gli insensati e i codardi hanno più piacere (ossia, secondo la definizione di Callicle, più bene) che non i saggi e i coraggiosi, si dovrebbe dire che non questi, ma quelli sono i migliori.

« Noi abbiamo affermato buono chi ha fior di senno e valore: non è vero?

« Sì.

« Cattivo invece chi sia insensato e vile?

« Appunto.

« E in seguito, buono chi si gode?

« Sì.

« E cattivo chi s'attrista?

« Per forza di necessità.

« Ma s'attrista e si gode il buono e il cattivo ugualmente, e forse il cattivo anco di più?

« Certo.

« Il cattivo dunque non diviene ugualmente buono e cattivo che il buono, o anzi non è il buono che diviene cattivo? Non è questa con quelle altre prime la conseguenza se uno affermi che piacere e buono siano la cosa medesima? » (1).

E poichè contro questa argomentazione Callicle esce a dire di saper benissimo distinguere tra i piaceri i migliori dai meno buoni, Socrate rileva subito che questa dichiarazione distrugge l'identità, precedentemente stabilita da Callicle, tra piacere e bene. Vi sono dunque dei piaceri buoni e dei piaceri

(1) Cap. LIV.

cattivi, buoni i giovevoli, cattivi i dannosi. Bisogna dunque ammettere « che termine di tutte quante le azioni sia il bene e che tutte le altre cose s'abbiano da fare in grazia di esso e non già esso in grazia del resto... Egli è dunque per il bene che s'hanno da fare le altre cose ed avere il piacere, ma non già per il piacere il bene » (1).

Siamo dunque d'accordo « che v'abbia il bene, e v'abbia il piacevole; ma che il piacevole sia altra cosa che il bene » (2). Ora, come, secondo s'è visto, rispetto al corpo, la cucina è la pratica adulatoria che mira al piacevole, la medicina l'arte che mira al bene, così pure vi sono « di cotali procedimenti per l'anima, pieni d'arte alcuni e che si propongono in qualche modo per fine il meglio dell'anima », altri invece che di esso non fanno conto e mirano « solamente al piacere dell'anima, per qual modo in essa nasca, e qual dei piaceri sia migliore e peggiore, non altro proponendosi nè d'altro curandosi se non di procurar diletto vuoi maggiore vuoi minore » (3). In ciò appunto, e unicamente in ciò, consisteva la scienza della misura del *Protagora*, questa pretesa base della morale, che doveva determinare al bene, cioè rendere conseguibile la virtù in grazia della semplice conoscenza degli effetti delle azioni. Ma, ora, questo movente all'azione virtuosa, — il piacere bene inteso e saggiamente considerato — è completamente venuto meno, di fronte ad un altro elemento distinto dal piacere, cioè il bene. Il piacere ed anche il piacere non immediato, ma finale, fondamento apparente della virtù del *Protagora* — è de-

(1) Cap. LV.
(2) Cap. LV.
(3) Cap. LVII.

caduto al rango di quella delle due « preparazioni » con cui si coltiva il corpo e l'anima, che è semplicemente adulatoria.

« E una d'esse preparazioni, quella che mira al diletto, ignobile è, nè per nulla dall'adulazione diversa. Non è vero?

« E sia, se ti piace così.

« L'altra, poi, non mira a che ottimo sia vuoi il corpo o vuoi l'anima che noi coltiviamo?

« Appunto » (1).

A quale delle due « preparazioni » mira l'oratoria? A quella della prima specie che procaccia unicamente il diletto; poichè non v'è stato mai alcun oratore che abbia reso migliore il popolo, se si ammette, « ciò in cui ci siam per forza trovati d'accordo nel procedere del ragionamento, che, essendovi tra gli appetiti di tali che soddisfatti rendon l'uomo migliore, questi s'abbiano da soddisfare, e quelli no che lo fanno meno buono » (2). L'oratore, che parlasse in vista del bene, dovrebbe condursi come l'artiere che colloca in bell'ordine le parti del suo lavoro, mirando a che l'opera intera sia bene disposta; o come il medico o il ginnastico che pure in bell'ordine mettono il corpo. Giacchè, come di ogni cosa, così anche dell'anima si deve dire che essa sarà ottima, non quando si trovi in disordine, ma « quando sia

---

(1) LXIX.

(2) Cap. LVIII. Secondo il Gomperz, il *Gorgia*, con questa sua condanna degli uomini politici, è una risposta allo scritto composto da Policrate contro la memoria di Socrate, in cui si accusava costui di aver reso gli ateniesi oziosi e chiacchieroni. Platone col *Gorgia* risponde che a renderli tali furono gli uomini politici, a cominciare da Pericle. Questa passione politica spiegherebbe gli scarti dalla logica e dal filo dell'argomento di questo dialogo. — Si sa poi che Gorgia, letto il dialogo intitolato al suo nome, avrebbe esclamato: « Atene ha dato la luce a un novello Archiloco! ».

in ordine e bella di qualche ornamento »; e, come lo stato del corpo che è in perfetta regola è la sanità, così « il regolare e ordinato stato dell'anima » ha nome « di legale e di legge sendo che per esso gli uomini addivengono osservanti della legge, e dell'ordine. Ciò poi è lo stesso che giustizia e sophrosyne » (1).

Il riassunto di tutta l'indagine è così presentato da Socrate stesso:

« Piacere e bene son eglino la stessa cosa? No, com'io e Callicle siam venuti a dire d'accordo. È egli forse da cercare il piacere per il bene, ovvero da fare il bene per il piacere? Il piacere in grazia del bene. E piacere è ciò per la cui presenza godiamo, e quello che è buono per la cui presenza siam buoni? Sicuro. Buoni pertanto siam noi, e tutto quello che buono è, per la presenza d'una qualche virtù? Quanto a me, o Callicle, parmi di necessità sia così. Ma la virtù di che che sia, vuoi strumento, vuoi corpo, o rispettivamente anima, ed ogni qualunque animale, non già per caso la viene in fiore, ma secondo l'ordine e la dirittura e l'arte che è propria a cadauno. Non è egli così? Io veramente penso che sì. Esser quindi in bell'ordine composto e ordinato è di che che sia la virtù? Io direi di sì. Un certo bell'ordine adunque che è insito in ogni cosa e che di ogni cosa è proprio, rende buona qualunque delle cose che esistono? A me almeno pare. L'anima adunque che abbia in sè quel bell'ornamento che le è proprio, è preferibile a quella che tale ornamento non abbia? Per forza. Ma quella che tale ornamento abbia, è dessa pertanto regolata? Come potrebbe infatti non essere? E s'ella sia rego-

(1) Cap. LX.

lata, pur saggia? Affatto necessariamente. E s'ella è saggia, l'anima è pur buona: io non saprei veramente dir altro all'infuori di questo, o Callicle mio diletto.... Cotalchè la è grande necessità, o Callicle, come siam venuti ragionando, che il giusto, sia giusto e prode e pio e da ben uomo infine, e che l'uomo da bene bene e onestamente operi ciò che opera, e perciò che bene opera, sia felice e beato, e misero all'incontro chi sia tristo ed operi ogni male. Tal si sarebbe appunto chi sia disposto dell'animo contrariamente alla saggezza, lo intemperante, del quale tu tessevi le lodi » (1). Insomma come nel cosmo regna un ordine perfetto, così l'ordine, e non la sregolatezza, deve regnare nelle anime nostre, a meno che non si confuti tutto questo ragionamento e non si riesca a dimostrare che « non pel possesso della giustizia e della sophrosyne felici siano i felici e i miseri tali per quello della malvagità » (2).

Si scorge agevolmente come il pensiero di Platone sia assurto a una posizione superiore nel *Gorgia* in confronto di quella che sembrava essere la sua posizione nel *Protagora*. In quest'ultimo dialogo il motivo determinante della virtù appariva unicamente il piacere maggiore, computato tenendo conto delle conseguenze ultime delle azioni. In tale piacere maggiore stava, nel *Protagora*, la virtù, il bene, la felicità. La cosa non istà più così nel *Gorgia*. Qui il

---

(1) Cap. LXIII.

(2) Cap. LXIII. Il resto del dialogo può, per il nostro scopo, venir trascurato. — Il *Gorgia* è il dialogo in cui incomincia negli scritti di Platone l'influenza del Pitagorismo orfico. E sebbene in esso non si riscontrino tracce precise della dottrina delle idee, pure ci si sente già lo spirito della nuova dottrina. « Il se trahit par la distinction entre deux sphères separées par un profond abîme, et qui se presenteront bientôt à nous: le monde de l'Être vrai, et celui de la simple apparence » (GOMPERZ, op. cit., loc. cit., Ch. IV).

piacere non è più il bene, anzi è posto in contrasto col bene; e qui la felicità non consiste più nel piacere, anzi il piacere è qualche cosa di radicalmente diverso dalla felicità.

Accanto al piacere — che nel *Protagora* sembrava l'unico motivo dell'azione, e, se ben calcolato, doveva determinare all'azione virtuosa — viene qui nettamente in luce un altro concetto, il bene. Che cos'è questo bene? È un tipo, un ideale, di ordine, di simmetria, di bella disposizione, in cui si devono trovar tutte le cose; l'universo, i corpi, i suoni, le anime. Tendere al bene, non è più, come nel *Protagora*, tendere al piacere, sia pur non al piacere immediato, ma a quello risultante e finale; ma è invece tendere ad attuare in sè questo tipo di ordine e di compostezza.

E non è per avere il piacere che si può e si deve tendere a realizzare in sè questo modello d'ordine, poichè non bisogna « fare il bene per il piacere » ma « il piacere in grazia del bene », ed è « per il bene che s'hanno da fare le altre cose ed avere il piacere, ma non già per il piacere il bene ». Vale a dire, non si può proporsi di attuare in sè quel tipo di euritmia che è il bene dell'anima con lo scopo di averne un piacere, ma, all'incontro, si deve attuare quell'euritmia perchè essa appare già in sè una cosa piacevole. Si deve, cioè, provar già piacere nel fare il bene, non proporsi di fare il bene per sentirne piacere. Si deve, insomma, sentirsi sospinti verso il bene, come verso un fatto per sè piacevole, non calcolare di poter ricavare un piacere dall'esercizio del bene. Bisogna, dunque, che l'istinto, la tempra, il « divino fato » dell'anima sia tale che essa trovi precisamente nell'esercizio del bene, nell'attuazione di quella euritmia interiore, il proprio piacere.

Allora, con questa attuazione del bene, si raggiunge la felicità. Ma non è già che il conoscere che la felicità si raggiunge con l'aver in sè quella armonia che è il bene, possa determinare a creare in sè detta armonia. È vero che Platone dice che deve seguire e praticare la saggezza e fuggire l'intemperanza « chi voglia, come pare, esser felice »; e colui che pecca, imporsi la pena « se pur abbia da esser felice »; e che si deve tener fisso a questa mira lo sguardo « affinchè giustizia e saggezza si ritrovino in chi sia per essere felice » (1). Ma queste stesse espressioni dimostrano come non sia già l'armonia o la virtù raggiungibile dietro il motivo che essa dà la felicità, bensì che, secondo Platone, la felicità esiste come stato di fatto nei virtuosi. Vale a dire, coloro che sono siffattamente naturati e temprati da aver in sè quell'ordine e quella armonia che è la virtù, costoro sono anche felici — e nulla più (2). Così il Gomperz, discutendo l'utilitarismo di Platone affermato dal Grote, ammette che finchè Platone resta nel campo dei mezzi espone la dottrina utilitaria; ma aggiunge che nel dominio dei fini non può impedirsi di obbedire alla voce del sentimento. « Car ce qui nous rend heureux ne peut être que pour une très faible part determiné par

---

(1) Cap. LXIII.

(2) « Tu vero inter dissereudum hanc nota sententiam. Virtutem corporis sanitatemque in ordine quodam et ornatu consistere, similiterque in ordine ornatuque suo animi virtutem et sanitatem » (MARSILIO FICINO, *In Gorgiam, De Rethorica, Epitome*). Si avverta che questo raffronto della virtù con la salute, questo parlare di virtù come dello stato di salute dell'animo, conferma (poichè la salute, con la ginnastica e la medicina, si può restaurare o migliorare, quando ne esistano i fondamenti essenziali, ma non creare, quando non esistano) che, secondo Platone, la virtù, in coloro in cui esiste, esiste essenzialmente per un « divino fato », come la salute.

des critères objectifs, mais pour une part beaucoup plus grande par le sentiment, et sans aucune possibilité d'en appeler de sa decision ». (1) E il sentimento è qui appunto la tempra dell'animo tale da portare a trovar piacere nella virtù.

***

Quand'anche poi si volesse ritenere che questa euritmia eserciti una potenza di attrazione sulle azioni umane, ciò, in ogni modo, non sarebbe già in quanto l'agire in un certo senso (cioè virtuosamente) procacci il piacere (poichè il diletto è eliminato nel *Gorgia* come compagno o premio dell'azione virtuosa), ma unicamente per il sentimento d'orgoglio che proviene dal sentir l'anima propria atteggiata secondo un ideale estetico irraggiungibile dai più.

L'orgoglio, il senso di distinzione è (come si vedrà esplicitamente più innanzi) un non piccolo motivo di virtù in Platone (2). Già da riga e riga della *Apologia* trapela come uno dei motivi dell'atteggiamento eroico, inflessibile, imperterrito, preso da Socrate nel suo processo — cioè di questo suo supremo atto di virtù — sia stato appunto la coscienza della sua superiorità sulla comune degli altri uomini, e la volontà di mantenersi fino all'ultimo conforme a questo ideale estetico interiore, a questo suo carattere di non conformità con la moltitudine. « Non mi pare, che nè per me, nè per voi, nè per la città intera sia bello che io faccia nessuno di tali atti, a quest'età mia, e con questo nome che ho, vero o

---

(1) Op. cit., loc. cit., XIII, IV, p. 532.

(2) Nella filosofia moderna « il valore morale dell'orgoglio » fu assai bene messo in luce dal MARCHESINI, *Il Dominio dello Spirito*, parte III (Bocca, 1902).

menzognero che sia; ma è pure, come si sia, entrato nell'opinione, che Socrate si distingue in qualche cosa dal comune degli uomini » (1). Il movente dell'azione virtuosa e nobile è anche qui chiaramente questo senso di distanza dagli altri, questo desiderio di perfezionare secondo un ideale estetico i tratti della propria figura morale spiccatamente distinti da quelli della figura morale di tutti, questo voler mantenersi fino in fondo sul proprio piedestallo spirituale superbamente isolato (2).

E nel *Critone*, in faccia alla morte, mentre l'opinione comune intorno al dovere avrebbe dovuto persuader Socrate a fuggire dalla prigione per poter vivendo curarsi dei figli e non lasciar i suoi amici sotto la taccia di non aver fatto quanto era possibile per salvarlo, Socrate riafferma alteramente che bisogna seguire il nostro dovere, la nostra virtù, non quella degli altri, non la virtù o il dovere della comune osservanza e del gregge.

« Non ti pare che si dicesse a ragione che non si devono avere in pregio le opinioni degli uomini tutte, ma quali sì, quali no? Cosa rispondi? Non è questo? Non dico bene?

« Bene.

« Ed avere in pregio le buone sì, le cattive no?

« Sì.

« E buone non solo quelle degli intelligenti, cattive quelle degli stolidi? (3).

Press'a poco così Nietzsche chiede: « Peux-tu te

---

(1) Cap. XXII (trad. BONGHI).

(2) Parlando della *sofrosine*, il Gomperz la descrive come « cette discipline personelle découlant du sentiment de la propre dignité, qui, chez Platon, encore plus qu'ailleurs, porte la marque d'une réserve aristocratique et altière ». (Op. cit., loc. cit., XXI, IV, p. 706).

(3) Trad. BONGHI.

fixer à toi même ton bien et ton mal et suspendre ta volonté au-dessus de toi comme une loi? Peux-tu être ton propre juge et le vengeur de ta propre loi »? (1). E v'è veramente nella virtù di Platone un senso di estetismo, di orgoglio e di aristocrazia prettamente nietzschiani (2).

Il motivo del bene è adunque nel *Gorgia*, se mai, questo senso di estetismo e di distinzione. Non l'apprendere che una data azione (virtuosa) assicura il maggior piacere; ma unicamente l'orgoglio di aver l'anima esteticamente atteggiata e ben composta, la superba soddisfazione di saper d'avere in sè e di contemplare in sè lo stesso ordine perfetto che regna nel cosmo. Non si è virtuosi, adunque, in forza della conoscenza del *Protagora*; nè la conoscenza in cui sta la virtù è acquisibile da tutti; essa esiste solo per chi abbia il « divino fato » di sentir questo orgoglio, di possedere il senso e di subire il fascino di questa estetica interiore.

La virtù non è quindi calcolo utilitario, virtù del sonno, meschino « contento di sè »; ma orgoglio della propria bellezza interna e della propria elevazione, superbo sentimento della propria grandezza.

*
* *

Ma un'altra proposizione accenna a venir in luce nel *Gorgia*, proposizione che vedremo poi ampiamente sviluppata e fecondata nel processo del pensiero platonico. Mentre nel *Gorgia* la virtù non è più la

---

(1) *Ainsi parla Zarathustra (Des voies du Créateur)* trad. ALBERT.

(2) La quale aristocrazia non esclude però la democrazia, « giacchè il vero aristocratico è portatore di quei valori universali, che sono la sostanza della democrazia; onde più si è aristocratici, più si è democratici, e all'inverso » (CROCE, *La Filosofia della Pratica*, Laterza, 1909, p. 92).

scienza che apparisce essere nel *Protagora*, nè, come in questo, dal suo essere scienza deriva che sia insegnabile, quest'altra idea comincia a spuntare: che essa è scienza, bensì, ma una tale scienza che non tanto si può insegnare, ma piuttosto occorre poter capire per farla propria, l'impadronirsi della quale cioè non dipende dal fatto che essa sia insegnata, ma dalla potenza che ha l'intelletto a comprenderla.

Comincia dunque qui a delinearsi il concetto, veramente platonico, che poi si affermerà pienamente nella *Repubblica*. E cioè per Platone la virtù è come il pensiero speculativo, anzi è propriamente pensiero. Non è esatto, adunque (come vedremo sempre meglio procedendo innanzi) ritenere col Gomperz che il *Gorgia* sia una breccia fatta da Platone nell'intellettualismo socratico coll'introdurvi il concetto d'una volontà colpevole come fattore indipendente, e dire che l'intellettualismo nel *Gorgia* « commence à faire place à une vue plus complète de la nature humaine, qui finira par abontir à la théorie des trois parties de l'âme » (1). Non è esatto, se con ciò si intenda che Platone abbia qui, mutando radicalmente il punto di vista rispetto al *Protagora*, contrapposto la volontà all'intelletto. La verità è che Platone, nè qui nè altrove, rinnega mai l'intellettualismo etico; ma, solo, in confronto del *Protagora*, ne estende il senso. La virtù, cioè, comincia a chiarirsi scienza nel senso di sapienza; comincia ad apparire come quella « aeterna rationum omnium in mente complexio, perpetuusque veritatis intuitus », in cui Marsilio Ficino fa consistere la « prima vis animi » costituente la virtù platonica, e che quindi si ha per natura (2). La virtù

(1) Op. cit., L. cit., v.
(2) *In Menonem, De Virtute. Epitome.*

è sempre scienza, adunque. Ma come il pensiero speculativo — la filosofia — non è già comunicabile a volontà mediante l'insegnamento, bensì è conseguibile solo dalle menti che siano atte a comprenderlo, (e queste sono in numero di gran lunga minore), così è della virtù. Essa è scienza; ma non già comunicabile al volgo per mezzo dell'insegnamento, sibbene necessariamente riservata ai pochi eletti che abbiano lo spirito così profondo e penetrante da intuire e fare intimamente propria questa scienza o verità che il sommo bene è la virtù.

V

Come si crea il Superuomo

Allo scopo di soddisfare l'esigenza posta da Glaucone e Adimanto in principio della *Repubblica*, cioè di rintracciare un motivo e un fondamento della virtù che sia più soddisfacente di quello utilitario del *Protagora*, Socrate incomincia la ricerca intorno all'essenza della giustizia; e poichè, dice, è più facile distinguere un determinato carattere in un organismo grande che in uno piccolo, così conviene fare l'indagine che sia la giustizia nel grande organismo dello Stato per poi scorgerla più chiaramente nel piccolo, cioè nell'individuo [1].

---

(1) Il procedimento contrario è, invece, adottato, come più opportuno per fare la ricerca e giungere alla scoperta della verità, nell'*Uomo Politico*. « Non si esce punto di careggiata nè io nè tu quando innanzi tutto ci si prova di vedere la natura dell'esemplare in generale per mezzo di un altro piccolo esemplare particolare, per poi dopo, trasportando lo stesso tipo da cose minori donde che sia a quello del re che è grandissimo, per mezzo dell'esemplare provarci di conoscere metodicamente che cosa è la cura dello Stato » (cap. xx, trad. Fraccaroli, Bocca, 1911, p. 315). — Per Hegel non è una mera ragione di convenienza quella per cui Platone compie questo passaggio dall'individuo allo Stato; ma il fatto che la giustizia può solo essere attuata in quanto l'uomo è membro dello Stato. Il principio dello Stato è l'obbiettiva realtà della giustizia, la realtà in cui l'intero Spirito è presente; giacchè dove la volontà libera e razionale determina se stessa, esistono leggi di libertà, ma queste leggi sono nient'altro che leggi statuali, perchè il Concetto dello Stato implica l'esistenza d'una volontà ragionevole. Per conseguenza è errato il comune concetto di

Egli imprende adunque a costruire uno Stato che sia giusto. Pone, anzitutto, le basi economiche di esso, stabilisce cioè in prima linea i vari mestieri necessari a fornire i beni occorrenti ai bisogni fondamentali della vita. Ma può ogni individuo esercitare tutti questi mestieri? No; e ciò, in via principale, perchè « ciascun uomo non è per natura affatto simile all'altro, ma anzi per natura diverso, e questo per una e per un'altra opera quello ».

Si tenga presente che questa destinazione o vocazione naturale, (che come vedremo, è fondamentale nella *Repubblica*) si manifesta, per Platone, anzitutto, e deve essere seguita, persino nella distribuzione dei vari mestieri manuali tra gli individui, persino nella divisione del lavoro (1). Non solo scaturisce dalla natura l'attitudine alla virtù (così da costituire, come ora si vedrà, coloro che tale attitudine posseggono, in una classe speciale) ma persino — tanto poco la virtù si può insegnare ed è universalmente acquisibile — persino l'attitudine all'esercizio d'un mestiere manuale è per Platone fondamentalmente proveniente da una destinazione naturale.

Stabiliti i vari mestieri, e ingrossato lo Stato, si presenta agli interlocutori la necessità della guerra,

---

diritto naturale. Il naturale è piuttosto ciò che deve essere tolto via dello Spirito, e la giustizia della condizione di natura può solo emergere come assoluta ingiustizia dello Spirito. Lo Stato è lo Spirito reale; e, in contrasto ad esso, lo Spirito nel suo concetto semplice e non ancora realizzato, è astratta implicitezza. Sicchè nel passare dall'individuo allo Stato per esaminare e studiare la moralità, Platone pone a base del suo esame il concreto e l'universale. (*Storia della Filosofia — Filosofia Greca*, c. III, A. 3). Questo è il punto di vista fondamentale da cui Hegel si pone per studiare la filosofia morale di Platone.

(1) Che non Adamo Smith, come gli economisti pretendono, ma Platone ha qui per primo delineato con chiarezza impareggiabile, facendone anzi il fondamento su cui si erige tutto l'edificio della sua *Repubblica* compresane la parte più metafisicamente elevata.

scaturente dal fatto che ormai il paese è troppo piccolo per nutrire i suoi abitanti e bisogna tagliar via nel territorio dei vicini o impedire che questi taglino via nel nostro.

Possono tutti i cittadini fare la guerra, ossia esercitare la funzione della custodia dello Stato? No, perchè come si escluse che il calzolaio facesse da agricoltore, o da tessitore, o da costruttore di case, e si assegnò a ciascuno un solo lavoro «quello pel quale nato fosse», così pure, essendo la guerra un affare di gravissimo momento, è necessario adibirvi coloro che vi sono specialmente adatti.

Quindi anche l'istituzione della custodia dello Stato dev'essere affidata a taluni cittadini come loro opera esclusiva.

«E non sarà pur mestieri d'una natura fatta a posta per questa istituzione?

«Come no?

«Sarebbe dunque, come pare, proprio il caso per noi, se pure fossimo da tanto, d'andare scegliendo le nature che sarebbero meglio adatte a custodire lo Stato».

Bisogna, quindi, scegliere anzitutto le nature che siano predestinate a tale funzione. E queste nature sono quelle che tengono dell'indole del cane generoso; il quale (oltre che pronto e forte) è iracondo contro chi non conosce, mansueto verso chi conosce. Le nature predestinate alla custodia dello Stato devono avere in sè l'iracondia e la filosofia, in quanto la filosofia è amore della conoscenza, e di questa è certo amico colui che distingue, a seconda della propria conoscenza o ignoranza, chi gli è famigliare e chi gli è straniero.

Scelte così queste nature destinate alla custodia dello Stato bisogna educarle: e ciò con la musica,

compresivi i discorsi ed i miti religiosi, ma scartando tra questi quelli che ingenerino, come avviene dei miti religiosi comunemente insegnati, idee false intorno alla divinità, o mollezze, o paure, o passioni [1], e con la ginnastica. Vedremo meglio più avanti la portata e il significato di questa educazione. Ma sin d'ora avvertiamo che sarebbe equivocare grossolanamente credere che in questa educazione si dimostri l'insegnabilità, l'acquisibilità universale della virtù. Questa educazione non ha nulla da fare con quella scienza e misura degli effetti delle azioni in cui unicamente consiste pel *Protagora* l'insegnabilità della virtù. Non si tratta qui di apprendere la virtù a chi non l'ha, di impiantare la virtù mediante l'insegnamento in qualunque coscienza. Si tratta soltanto delle cure necessarie onde la pianta della virtù, di cui esiste già il germe vitale, vigoroso e fecondo, nelle poche nature che appunto per ciò sono state trascelte, cresca rigogliosa, senza perturbamenti, senza aver da soffrire dal clima, dall'atmosfera, dall'ambiente. Il fatto fondamentale è sempre la natura, al punto che quelli che non l'hanno buona devono essere uccisi. « Ed anco la medicina, quale l'abbiamo noi intesa, non la stabilirai nello Stato, ad un con questa giudicatura, sì che si prenderanno in cura i cittadini ben naturati del corpo e dell'anima, e quelli che tali non siano, quanti nol siano pel

(1) Questo — e i platonici che sono anche cattolici dovrebbero notarlo — si applica al Cristianesimo altrettanto esattamente quanto al Paganesimo. Lo rileva Hegel quando, per esemplificare questo pensiero di Platone, avverte che il leggere nel Vecchio Testamento le stragi di intere nazioni potrebbe indurre a prendere tali stragi per l'espressione tipica dei diritti nazionali; come si potrebbe essere indotti ad invocare quali precedenti i numerosi atti malvagi compiuti da David, l'uomo di Dio, o gli orrori che il sacerdozio, nella persona di Samuele, praticò e autorizzò contro Saul (Hegel, L. cit., γ, b).

corpo, lasceranno soccombere a morte, e quanti siano mal naturati dell'animo manderanno a morte essi stessi »? (1).

Si tratta qui in conclusione non di insegnare la virtù, ma semplicemente di creare un'atmosfera di compostezza, di sofrosine, di euritmia intorno a nature già buone, onde non si deteriorino, ma diano tutti i frutti di cui sono capaci. Per questo tutta l'educazione consiste (sinora) nel circondarle d'un'arte la quale non faccia sì che « tra le imagini della pravità, come in malo pascolo, i nostri custodi crescendo, e ogni dì a poco a poco succhiandone e d'esse pascendosi, non contraggano un qualche grande malore, nell'anima loro »; bensì nel chiamare nello Stato artisti « i quali possano ingegnosamente la natura rintracciare del bello e del decente, sì che, abitando a così dire in luogo sano, la nostra gioventù s'avvantaggi di tutto che, sia per la vista, sia per l'udito, a lei giunga dalle opere belle, quasi aura che salute apporta da luoghi salubri e fin da fanciulli li dispone, senza che pur se ne addiano, ad imitare, ad amare e a conformarsi a quello ch'è il bello ». E appunto per questo che « massimamente addentro l'anima penetra il numero e l'armonia e vivissimamente la tocca, apportandovi il senso del decoro e ben temperato rendendo chi ne sia a dovere istrutto », è importante l'educazione musicale (2).

Scelti così i custodi dello Stato in generale, occorre ora stabilire quali tra essi debbano comandare e quali obbedire. Dovranno comandare i più vecchi, e tra essi i migliori; e obbedire i più giovani (3).

---

(1) Libro III, cap. XVI (trad. FERRAI).
(2) Libro III, cap. XII.
(3) Libro III, cap. XIX.

Bisogna quindi trascegliere quelli che mai per tutta la vita si siano scostati dal principio di procurare ciò che allo Stato profitti; scelta che non si può fare se non osservando come essi si siano, di fatto, condotti, e se essi abbiano mai lasciato dipartirsi dall'animo, in mezzo a qualsiasi delle contingenze della vita, la massima vera. Questa necessità della prova è confermata anche nell'*Uomo Politico*. « Quella che è veramente arte politica secondo natura non comporrà mai di deliberato proposito alcuna città d'uomini buoni insieme e cattivi, ma è manifesto che prima porrà i fanciulli alla prova, e dopo questa prova li consegnerà a chi è capace di educarli » (1). Anzi qui, la necessità della prova è ancora più rigorosa che nella *Repubblica* perchè si applica sino ai fanciulli, ammettendo solo quelli che dalla prova appariscono buoni a far parte della città. Gli altri, come abbiamo visto or ora ordinarsi nella *Repubblica*, anche nell'*Uomo Politico* vanno uccisi o allontanati. « Quelli che non sono atti ad informarsi ad un costume gagliardo e savio e a quant'altro c'è che tenda a virtù, ma per violenza di cattiva natura sono spinti a empietà, a insolenza e a ingiustizia, essa [l'arte regia] li elimina con le morti e con gli esilii e li punisce con la massima infamia » (2). Tanto poco l'insegnamento può servire a rendere virtuosi i non virtuosi.

Costoro dunque, questi uomini ben naturati anzitutto, poscia così validamente provati, saranno i perfetti custodi, cioè i magistrati. I giovani, invece, cui si dava dianzi il nome di custodi, saranno semplici ministri ed esecutori di ciò che i magistrati deliberano.

---

(1) Cap. XLVI (trad. FRACCAROLI).
(2) L. cit.

Stabiliamo, quindi, prima di procedere oltre, che per Platone nascono degli animi ben naturati; che di costoro si deve fare una classe a parte affidando ad essi il governo dello Stato; che la classe di questi ben naturati, per cui si fa luogo ad una speciale educazione, come si coltiva in serra una pianta rara, dev'essere assolutamente tenuta pura e distinta dalle altre classi, sicchè è obbligo « se mai da' custodi nascesse qualche triste rampollo, relegarlo tra gli altri, e se invece da altri un dabbene, tra custodi innalzarlo » (1).

Ma, lo ripetiamo, l'educazione di cui qui si tratta, è tutt'altra cosa da quella universale insegnabilità della virtù, fondata sulla scienza di misurare, di cui si tiene parola nel *Protagora*, per la quale tutti potrebbero acquistare la virtù e l'eccellenza d'animo, e con esse la facoltà d'entrare nell'ordine dei custodi dello Stato, e così si legittimerebbe quella universalità della sovranità che è il concetto più ripugnante e incompatibile col senso aristocratico di Platone.

Invece, l'insegnamento, serve tanto poco a fare acquistare la virtù che l'educazione di cui si è parlato va riservata solo a coloro che posseggono già per natura il divino fato della virtù, ond'esso non si disperda e non si estingua, come solo alla classe di costoro son destinati tutti i provvedimenti e le cure affinchè essa si mantenga integra, quale la comunione dei beni, delle donne e dei figli, necessaria perchè in essi non si radichino cupidigie e passioni incompatibili con la virtù (2). V'è di più. Per questa sola

(1) Libro IV, cap. III.

(2) È uso dire che questo socialismo è la parte utopistica della *Repubblica*, poscia tolta di mezzo da Platone nelle *Leggi*. Ma nelle *Leggi* Platone torna invece ad indicare tale ordinamento comunistico come l'ideale dello Stato e il solo che possa generare più sicuramente

classe i congiungimenti tra maschio e femmina devono essere regolati dai magistrati, avendo di mira unicamente il miglioramento della razza, precisamente come si fa (il paragone è di Platone [1]), per gli uccelli e pei cani. Come per questi animali, mediante congiungimenti accortamente ordinati, si ottiene che la razza superi continuamente se stessa, così ciò si può ottenere, con lo stesso mezzo, eziandio per gli uomini. Si può ottenere, cioè che in una piccola eletta, composta di individui sceltissimi e opportunamente congiunti tra di loro, la razza migliori continuamente se medesima, vale a dire superi se medesima di continuo. Si può ottenere che, lungo le generazioni, questa piccola eletta formi come una varietà superiore nel seno della razza. Tale, esplicitamente, il concetto di Platone.

« Secondo i principii che abbiam stabilito, gli uomini meglio eletti dovrebbero trovarsi quanto più spesso è possibile, con le donne migliori, e tutt'al contrario gli uomini vili con le donne da poco, e di que' primi i nati dovrebbero allevarsi e di quest'altri no, se il nostro gregge ha da essere daddovero

---

la virtù. « Prima igitur civitas est respublica legesque optimae, ubi quam maxime per universam civitatem priscum illud proverbium habet, quo fertur vere, amicorum omnia esse communia. Certe in hoc praecipue virtutis erit terminus, quo nullus poni rectior poterit, si alicubi videlicet aut fit istud, aut unquam fiet, ut communes mulieres sint, communes et liberi, communis quoque omnis pecunia, omnique studio quod propium dicitur, undique e vita remotum sit » (Libro v, trad. Marsilio Ficino). Che la *Repubblica* sia la teoria e le *Leggi* la pratica è però l'opinione del Ficino, il quale scrive: « Illa namque reliquit coelo, hanc in terris aedificat ad exemplaris illius quoad fieri potest imaginem » (In iv^m *de Leg.*). Ed è giusto riconoscere che nelle *Leggi* quell'ordinamento comunistico è presentato meglio come un desiderio che come un'imposizione. « Hic ergo (osserva ancora il Ficino) non coget homines si voluerint inter se facere cuncta communia, permittet, ut fieri solet, propria singula possidere » (In i^m *de Leg.*).

(1) Libro v, cap. viii.

eccellente... E i nati d'eletti padri, a mio avviso, se li porteranno in un luogo chiuso, dappresso apposite nutrici, che abiteranno in qualche luogo appartato della città; quelli invece degli uomini da poco, e se mai alcuno ne venisse alla luce imperfetto dagli altri, li manderanno, come è ben conveniente, in luogo oscuro e segreto.

« Certo, rispose egli, se s'ha da conservare pura la schiatta de' guerrieri » (1).

È ovvio che tutto questo è evidentemente nient'altro che l'esposizione di una serie di metodi e di spedienti per attuare la sentenza che così di frequente ricorre in Nietzsche: « l'uomo è qualche cosa che dev'essere superato ». Lo stesso senso di virtù aristocratica che faceva vagheggiare a Nietzsche la formazione del Superuomo, questo medesimo senso muove Platone a vagheggiare, senza il nome, una cosa assolutamente identica, e persino a dettare pel suo Stato ideale le prescrizioni minute onde alla produzione del Superuomo si giunga.

Una volta gettati questi fondamenti, e solo in forza di essi, tutto procede bene da sè. Poichè « la buona instituzione e la buona educazione salvata che sia, i buoni naturali produce, e alla lor volta i naturali buoni di questa stessa educazione approfittando, eziandio migliori riescono che i loro predecessori non fossero, per ogni rispetto ed anco pel generare, com'appunto accade negli altri animali » (2). Come siamo lungi dal semplicistico concetto che l'insegnamento possa produrre la virtù, se a produrla è invece necessaria una sì complessa combinazione

---

(1) Libro v, cap. viii e ix.
(2) Libro iv, cap. iii.

d'un'opera di natura con una delicata coltivazione di ciò che la natura ha già prodotto buono! (1).

Perciò, va intesa con prudenza l'affermazione del Gomperz che Platone si faccia dell'influenza dell'educazione un'idea altrettanto alta quanto Helvetius, e che esageri, anzi, nella portata che ad essa attribuisce, sebbene non la ritenga illimitata, prova ne sia che non trova protezione sufficiente contro gli abusi della classe dirigente se non nella soppressione della famiglia e della proprietà privata (2). È il caso qui di ricordare come anche nel *Sofista* Platone, dopo aver posto due specie di mali per l'anima, la malvagità e l'ignoranza (il primo dei quali si guarisce con le pene), dica che l'altro male, l'ignoranza, si guarisce con l'insegnamento. Però questo insegnamento non si può dare profittevolmente che a coloro i quali siano già capaci di riceverlo e di usarne, ovvero (nel linguaggio adoperato da Platone nel *Sofista*) a quelli che si lascino confutare. Ma vi sono quelli che non si lasciano; e in costoro non v'è insegnamento che possa immettere la virtù. « Viceversa chi non si lascia confutare, anche se egli fosse il Gran Re, poichè è impuro nella parte essenziale, è da reputarsi insensato e deforme appunto in quelle cose in cui s'addice essere purissimo e bellissimo, chi voglia essere veramente felice » (3).

---

(1) Cfr. anche nel *Teeteto*: « Quando la cera nell'anima di uno sia profonda e molta e liscia e temprata a modo, le impressioni che avvengono attraverso le sensazioni, fatto il lor segno in quello ch'è il *core* dell'anima — come lo chiamò Omero alludendo alla somiglianza sua colla *cera* — allora e in costoro, cotesti segni, producendovisi puri e con tanto di profondità quanto basti, sono durevoli; e uomini siffatti per prima hanno l'apprensione facile, poi buona memoria; quindi non scambiano i segni delle sensazioni, ma opinano vero » (cap. XXXIV, trad. BONGHI).

(2) GOMPERZ, op. cit., L. cit., XIII, II, p. 327.

(3) Cap. XV-XVII (trad. FRACCAROLI), Bocca, 1911.

La verità, adunque, è che Platone non si esagera già (come vuole il Gomperz) l'influenza dell'educazione, nel senso che ritenga possibile che essa si eserciti efficacemente su di una vasta sfera, o sulla totalità degli individui. L'educazione, per Platone, è, diremmo, intensiva, ma non estensiva. La sua azione può essere forte, ma è ristretta. Suo limite è la virtù precedentemente esistente. Esso non crea la virtù; ma dove c'è già, la perfeziona e la rafferma. Essa si applica soltanto ai già potenzialmente virtuosi, ed è solo applicata a questi che può esercitare l'unica efficacia di cui sia capace, quella cioè di trarre alla luce la virtù che già esista ed abbia le sue salde radici nell'animo umano.

VI

L'ARISTOCRAZIA DELLA VIRTÙ

Così, adunque, va costituito lo Stato. Ma, ora, se lo Stato è ben costituito, dev'essere buono, cioè contenere in sè la virtù, nei suoi quattro aspetti di sapienza, forza, saggezza e giustizia.

In quale organo dello Stato così formato risiederà la sapienza? Evidentemente « in quei magistrati si trova che or ora noi chiamavamo custodi perfetti ». Ma poichè nello Stato il numero dei veri custodi è assai minore di quello dei fabbri (ed anche, del resto, in ogni arte l'abilità s'appartiene al minimo numero) così « pur secondo natura, siccome pare, scarsissima è questa specie cui s'appartenga di conseguire questa cotale scienza, alla quale sola in fra tutte le altre il nome si conviene di sapienza » (1).

La forza dello Stato sta nel fatto che i custodi, educati come sopra si è detto, si imbevono del giudizio esatto e dell'opinione retta circa le cose che siano paurose e quelle che no, come la lana buona si imbeve del colore, cosicchè il ranno della voluttà non può più cancellare quel giudizio e quell'opinione. « Questa cotale potenza, che ne salva per sempre il retto e giusto giudizio intorno alle cose che sono

(1) Libro IV, cap. VI.

o non sono a tenersi, io ritengo sia e chiamo fortezza, se tu non mi abbia nulla da opporre » (1). Notiamo qui, di passaggio, come, adunque, il retto e giusto giudizio, cioè la mera conoscenza estrinseca degli effetti delle azioni, non basti per costituire la virtù; bensì occorra « questa cotale potenza » che consiste precisamente nella forza dello spirito, onde la massima buona, che quella conoscenza estrinseca non basterebbe a salvare, viene sentita ed appresa con tale profondità ed evidenza da rimanere fissa ed eminente nella coscienza.

I sapienti, che sono i pochi (perchè « i più miti sensi e semplici, i quali governati sono dalla ragione e procedon dall'uso del retto giudizio, troverai solo in pochi, e solo in coloro, che ottimamente naturati siano dell'animo e ottimamente educati ») comandano, in questo Stato ai più, che sono pieni di passioni, alle « cupidigie della moltitudine e della gente da poco ». Lo Stato è quindi « signore de' suoi piaceri e delle passioni sue, e propriamente signore di se stesso » (2); ed ecco quindi che esso è in possesso del terzo aspetto della virtù, la temperanza.

Noi non possiamo, adunque, aderire, se non assai restrittivamente, all'opinione di coloro i quali ritengono che per Platone la temperanza sia diffusa in tutti gli ordini dei componenti il suo Stato. Così, l'affermazione di Hegel (3) che questa virtù, non sia come la sapienza e la forza, confinata ad una parte dell'organismo sociale, ma ad essa partecipino governanti e governati, ed essa sia virtù di tutte le classi, anzi peculiarmente della terza classe — ci

(1) Libro IV, cap. VII.
(2) Libro IV, cap. VIII e IX.
(3) L. cit.

pare contraddire formalmente all'opinione di Platone secondo il quale la temperanza (cioè l'essere lo Stato « migliore di se medesimo ») consiste, non già nel dominio di sè che posseggano i più, ma nel dominio dei pochi sapienti sui più, « se pure là dove il superiore l'inferiore governa, ivi s'ha a dire che la temperanza sia, e lo imperio di se medesimo » (1). Anche per il Gomperz (2) la temperanza non è « l'apanage d'une partie de la communauté, mais de la communauté tout entière » e la sua essenza « chez l'individu, comme dans la société, est de mettre d'accord l'élément le meilleur avec le plus mauvais, de faire regner entre eux cette harmonie qui repose sur la prépondérance du plus élevé et la subordination du plus bas ». Infine, altresì il Ficino scrive « temperantiam in principibus simul et militibus, atque artificibus, id est, consensionem quandam qua libenter cuncti conveniunt, ut alii quidem imperent, alii pareant » (3); e nel commento al primo libro delle *Leggi*, ricordando la *Republica*, conferma che Platone « ponit vero in cunctis simul partibus temperantiam atque justitiam, et utramque nominat totius animae consonantiam ».

Abbiamo detto che queste opinioni vanno intese assai restrittivamente. E cioè non nel senso che la temperanza appartenga alle classi inferiori, come se queste stesse siano temperanti. No; per Platone le classi inferiori sono le stesse cupidigie, lo stesso vizio. Lo riconosce più oltre indirettamente anche il Gomperz scrivendo: « Ainsi donc, les trois classes se retrouvent dans l'âme humaine, puisque celle des

(1) *Rep.*, Libro IV, cap. VIII.
(2) L. cit., p. 487.
(3) In IVm *de Republica. Epitome.*

artisans, ou classe inférieure, est assimilée à l'élément des désirs... Nous pensons surtout à l'identification de la classe des artisans avec la partie appétitive de l'âme. L'importance de cette analogie, est renforcée chez Platon par le dédain aristocratique dont il fait preuve également à l'égard des mauvais et des artisans dominés par l'amour du gain, et des désirs qui font descendre l'âme de son domaine idéal dans les régions terrestres » (1). Opinione che non bene s'accorda col concetto precedente che la temperanza sia dote di tutta intera la comunità.

L'interpretazione, adunque, che la temperanza appartenga anche alle classi inferiori va intesa solo nel senso (accennato però da alcune delle stesse espressioni surriferite del Gomperz e del Ficino) che la temperanza di quelle classi sta, non già nel non essere in preda alle passioni e ai desiderî, ma unicamente nel lasciarsi dominare, e non insorgere, esse che sono lo stesso fermento delle passioni volgari, contro le classi superiori, che sono la ragione. Quella interpretazione non può scuotere quindi l'equivalenza, fondamentale per Platone, e che va risolutamente e nettamente affermata come punto centrico del suo pensiero, della moltitudine con le passioni e col vizio.

Finalmente, la giustizia di questo Stato, risiede in ciò che fin da principio si avvertiva doversi praticare ad ogni costo, nel fatto cioè che ciascuno, dia « opera ad una sola delle funzioni dello Stato, a quella cioè, per la quale la sua propria natura fosse originariamente meglio disposta »; e, per contro, l'ingiustizia sta nel fatto che « un artefice qual si sia

(1) L. cit., p. 489.

o qualunque altro chiamato da natura a far guadagni, alzatosi su, vuoi per la ricchezza, vuoi pel favore della moltitudine, vuoi per la forza del corpo o per altra cotale cagione » entri nella categoria dei custodi dello Stato [1]. E la giustizia risiede in questo fatto generale che ciascuno attenda all'opera a cui è destinato, perchè, come dice Hegel [2], il Concetto della giustizia è il fondamento, l'Idea del tutto, che si divide organicamente, cosicchè ogni parte è soltanto, quasi a dire, un momento nell'intero, e l'intero esiste per mezzo di ogni parte. Così le classi o qualità nominate non sono altro che momenti di questo intero, e la giustizia è soltanto la qualità generale e comune che tutto pervade.

Tracciata così la costituzione dello Stato perfetto, stabilito come in esso esista la virtù, e dove risiedano le quattro forme di questa, occorre ora giungere allo scopo per cui questa ricerca era stata intrapresa: quello cioè di potere, riguardando la giustizia nel grande organismo dello Stato, veder meglio quale sia la sua essenza se la si vuole considerare nel piccolo organismo dell'individuo. Occorre dunque venire a trasportare all'individuo ciò che ci è apparso nello Stato.

Finora noi abbiamo ragionato come dovesse essere tacitamente ammesso che, per Platone, virtù e attitudine alla custodia dello Stato siano una cosa sola. Ora, questo è un altro punto che importa affermare e porre in luce più esplicitamente che non facciano

---

(1) Libro IV, cap. X. Fatto che desta in Platone l'identico senso di ripugnanza che in Nietzsche, il quale così lo ironizza: « Point de berger et une seul troupeau. Chacun veut la même chose, tous sont égaux: qui a d'autres sentiments va de son plein gré dans la maison des fous (*Zarathoustra*, I, trad. ALBERT).

(2) L. cit.

di solito gli interpreti di Platone. Per Platone, come la moltitudine è la passione ed il vizio, così i custodi sono la virtù. Ciò risulta, veramente, da ogni passo della *Repubblica*; ma rimane stabilito in modo inconcusso dalla trasposizione e dal trapasso dallo Stato all'individuo.

Quello, infatti, che nello Stato sono i custodi perfetti, i magistrati, i sapienti, è, per Platone, nell'individuo, la ragione. Quello che nello Stato sono i guerrieri, è, nell'individuo, l'ira, la potenza affettiva, che s'allea alla ragione, per insorgere contro le cupidigie, le quali vorrebbero dominarla: sicchè, l'uomo, se fondamentalmente buono, talora se la prende con se medesimo, cioè s'adira contro le cupidigie che vogliono far violenza sulla ragione. Finalmente, ciò che nello Stato sono gli artieri, i contadini, i mercenari, la gente dedita ai guadagni, sono, nell'individuo, queste stesse cupidigie (1). « Certo che molte e d'ogni ragione cupidigie, voluttà e dolori, sarebbero da trovare ne' fanciulli massimamente, nelle donne, ne' servi, e in un gran numero di coloro che passano per uomini liberi, e, in quelli che sono da nulla » (2). In una parola, per usare il linguaggio di Hegel (3), Platone stabilisce come i momenti realizzati nelle classi, siano qualità morali, che sono presenti negli individui, e formano la loro vera essenza: il Concetto etico diviso nelle sue determinazioni universali. Le classi inferiori rappresentano ciò che nell'anima dell'individuo è la sensibilità e il desiderio. « Ce mépris des classes inférieures et

---

(1) Libro IV, cap. XI-XVI, I.
(2) Libro IV, cap. VIII.
(3) *Storia della Filosofia*, L. cit.; β.

des ésclaves (dice il Gomperz [1]) est fondé surtout sur le fait qu'ils manquent des loisirs nécéssaires pour acquérir la culture supérieure de l'ésprit ». Ciò è, anche, vero. Ma quel disprezzo è fondato sopratutto sul fatto che le classi inferiori sono per Platone le cupidigie — il vizio — contro la virtù, concentrata nelle classi superiori. È poco, perciò, dire con Hegel [2] che Platone genera la qualità etica direttamente negli individui, e prima e sopratutto nei custodi, e che la condizione della classe industriale cagiona allo Stato scarsa preoccupazione. Il vero è che Platone genera la moralità unicamente nei custodi e che le condizioni della classe dei lavoratori non dànno nessuna preoccupazione al suo Stato. Su questo punto è pienamente conforme a quella ora espressa l'opinione del Gomperz [3]. « Comme on l'a remarqué avec raison, il perd complétement de vue les classes inférieures dans le cours de son exposé;... il les compare à la partie la plus basse de l'âme, les déclare incapables de se conduire elles mêmes convenablement, et soulève même une fois la question de savoir non pas si, mais pourquoi, elles meritent le dédain ». Opinione, però che, anch'essa, mal si concilia con quella precedentemente enunciata, che la temperanza sia virtù cui partecipa tutta la comunità.

Il concetto eminentemente aristocratico che ha Platone della virtù (e che fra poco vedremo ancor più luminosamente affermato) appare già qui con tutta chiarezza. Virtuosi possono essere solo i pochi: i ben naturati che siano stati bene coltivati, i sapienti.

---

(1) Op. cit., L. cit., XIII, I, p. 526.
(2) Op. cit., L. cit.
(3) Op. cit., L. cit., p. 525.

Su tutti gli altri, sulla moltitudine gorgogliante di cupidigie, dedita ai guadagni, e a questi chiamata per natura, Platone ha uno sguardo di sovrano disprezzo. La virtù non è per essa. Essa, anzi, la moltitudine, è, ed è destinata a rimanere, la negazione della virtù, l'espressione della cupidigia [1]. Nulla v'è nel mite, composto e signorile Platone, del sarcasmo, dell'impeto, della ricercata accentuazione d'un pensiero che esce dal comune fino ad assumere l'aspetto d'un urtante paradosso, che troviamo in Nietzsche. Ma non per questo ci deve sfuggire che il loro atteggiamento di fronte alla virtù — quel considerarla una cosa aristocratica, da pochi eletti, a cui il gregge non è atto a partecipare, ma che anzi esso deride ed avversa — è sostanzialmente identico.

Ai conversatori si presenta ora un ulteriore problema. È uno Stato, come quello che venne descritto,

---

(1) L'istesso concetto è affermato chiarissimamente nell'*Alcibiade*. Condizione fondamentale della virtù (vi si dice) è il conoscere se stesso. Conoscere se stesso vuol dire non già conoscere ciò che appartiene al sè, come il corpo, ma conoscere il sè appunto, cioè l'anima. Ciò posto, Socrate dice (cap. XXVI, trad. ACRI):

« Ce ne vuole dunque che i lavoratori della terra e gli altri operai, conoscano se medesimi: perocchè non conoscon nè anche le cose loro, come pare, sì cose più rimote delle cose loro; perchè conoscon solo le cose del corpo, cioè quelle che a esso dan campamento.

« Tu di' il vero.

« Se dunque sapienza è conoscere se medesimi, niuno di costoro è sapiente per ragione dell'arte sua.

« No, mi pare.

« E però arti manovali e umili paion coteste, non da buono e bello uomo ».

Questo ripetersi dello stesso pensiero in un dialogo giovanile e in uno dell'età matura è la prova decisiva che è permanente e definitiva in Platone l'idea che la virtù è un privilegio ristretto ai pochi e precluso alla maggioranza. È chiaro (si dice già nell'*Alcibiade*) « che quelli bennati vengano perfetti nella virtù, se sono bene allevati anche ». C'è qui in germe tutto in concetto privilegiato della virtù svolto poi nella *Repubblica*.

possibile? Se non attuarlo completamente — tale la convinzione di Socrate — è per lo meno possibile avvicinarvisi, effettuando qualche cambiamento negli Stati esistenti. E questo cambiamento consiste nell'affidare il governo ai filosofi, ovvero nel determinare le classi « dirigenti », quelle che detengono il potere politico, ad abbracciare la filosofia (1).

Si va, così, sempre meglio precisando la concezione aristocratica della virtù che professa Platone. Noi abbiamo visto come custode dello Stato e virtuoso siano per Platone sinonimi, come cioè le qualità che devono trovarsi nel custode dello Stato siano quelle appunto che costituiscono la virtù. Ora, dacchè Platone identifica i custodi dello Stato coi filosofi, ne risulta ch'egli identifica la virtù con la filosofia. « Riprendiamo il discorso da quel punto che bene è nella nostra memoria, ond'abbiamo mosso a dire, com'abbia da essere di necessità naturato chi sia per riuscire onest'uomo. Guida anzi tutto, se l'hai ben presente, eragli verità, cui sempre e in ogni maniera bisognava tenesse dietro, od altrimenti, come un vano ch'egli era, non partecipare affatto alla vera filosofia » (2). Comincia già sin d'ora ad apparire chiaro che in quella superiore potenza e posizione del pensiero che è la filosofia consiste per Platone la virtù (3).

---

(1) Libro v, cap. xviii.

(2) Libro vi, cap. v.

(3) Tanto è questo senso di aristocrazia, e propriamente di privilegio, con cui Platone considera la virtù, che persino la felicità dell'anima nella vita avvenire è data per lui dal grado di intellettualità che l'anima raggiunge. Il saper liberarsi dalle illusioni dei sensi, il saper uscire dal sensibile, il saper elevarsi al puro pensiero speculativo — questa dote difficilissima e rarissima — è, nel *Fedone*, la condizione essenziale per cui un'anima può ottener un'esistenza futura degna e avventurata. « Poichè la ci si è scoperta immortale non ci

Questo è, adunque, l'altro punto essenziale, che accanto all'equivalenza della moltitudine con le passioni e dei custodi con la virtù, dobbiamo porre esplicitamente in luce. Il Gomperz giunge solo più avanti, quando, negli ultimi libri della *Repubblica* Platone parla dell'apprezzamento che il filosofo dà dei varî piaceri, a dire che il giusto è « identifié ici au philosophe » (1). Ma, in verità, non *ici*; bensì dovunque. E l'equivalenza della virtù con la filosofia è anzi appunto uno dei concetti fondamentali e generali del sistema etico di Platone, che importa chiaramente affermare e stabilire.

Ora, che cos'è la filosofia? Essa sta nel saper scorgere l'essenza unica delle cose al di sotto dell'apparenza molteplice; sta, in una parola, nella scienza dell'essere: « Filosofi sono coloro che possono attingere a ciò che sempre e al medesimo modo è » (2). È « naturato proprio per l'essere chi ha brama di

---

potrebb'esser per essa altro rifugio da mali nè salvezza, da questo infuori del diventare ottima e intellettualissima » (cap. LVII, trad. BONGHI). E l'importanza decisiva di questa intellettualità per la vita futura risulta, nel *Fedone*, dai capitoli XI e seg. e XXIX e seg. « Quando si diparta pura, non traendo seco del corpo nulla, come quella che non s'è mai accumunata con esso durante la vita per sua elezione, anzi n'è rifuggita e s'è tutta raccolta in se stessa, non meditando mai se non questo — nè ciò vuol dire altro, se non l'aver filosofato rettamente, e meditato serenamente d'essere in realità morta... — non se ne va essa al simile a sè, all'invisibile, al divino e all'immortale e all'intellettuale? » (cap. XXIX). E se le anime dei viziosi e degli ingiusti migrano nei corpi di animali immondi o tristi, le anime di coloro che hanno atteso alla virtù solo per costume ed esercizio, e « senza filosofia e intelletto » non hanno altro vantaggio che di rincarnarsi in specie animali mansuete, come api, vespe, e formiche, o tutt'al più ancora in uomini (cap. XXXI); ma « nella specie degli Dei a chi non ha avuto il sapere o voglio dire filosofato, e non si diparta affatto puro, non è lecito di pervenire, bensì a questo solo, a chi è filomato, o vogliam dire amico dell'imparare » (cap. XXXII).

(1) Loc. cit., XII, p. 517.

(2) Libro VI, cap. I.

scienza, sì da tendere ad esso e non soffermarsi alle parvenze molteplici, ma andar sempre innanzi nè rimettere nè cessare dall'amor suo, se prima non attinga alla naturale essenza di cadauna cosa, con la parte dell'anima cui d'attingere ad essa si spetta (spetta poi a quella che ha conforme natura) e con essa attingendo e propriamente con l'essere mescolandosila, la intellezione e la verità procrea e così conosce, e veramente vive e s'alimenta, dal dolor liberandosi, ma non già prima » (1). Invece quelli « che molte belle cose veggono, ma il bello in sè non iscorgono, nè son buoni da tener dietro a chi ad esso li adduce, ed eziandio molte cose giuste, ma non il giusto in se stesso e così pure tutto il resto, noi diremo che opinione hanno di tutto ciò cotestoro, ma non già certa scienza di quello onde hanno opinione » (2). Si vegga come la concezione della virtù, delineata nel *Protagora*, sia ampliata e superata. Là la virtù sembrava scienza estrinseca della conseguenza degli atti. Qui, invece, la virtù ha la sua radice fondamentale nella forza organica del pensiero che rende taluni « abili » e « buoni » a contemplare l'in sè delle cose (3). E coloro che sono di ciò capaci sono necessariamente assai pochi.

« Il bello in sè, non già che molteplice sia, e cadauna essenza in sè, e non già multipla, è egli possibile che la folla comprenda ed arrivi ad ammettere?

« No da vero, rispose.

« Filosofia dunque è impossibile, soggiunsi io, che sia la moltitudine.

« Impossibile.

---

(1) Libro VI, cap. V.
(2) Libro V, cap. XXII.
(3) Libro V, cap. XX.

TORINO

« E di necessità i filosofanti sono da essa vituperati »(1).

Se nella filosofia, cioè in questo potere del pensiero di affissarsi nell'Uno, sta la radice della virtù, la proclamazione che fa Platone dell'impossibilità che la folla sia filosofa equivale alla proclamazione dell'impossibilità che essa sia virtuosa. Bisogna, infatti, che la natura di coloro che sono degni di diventar filosofi, cioè virtuosi, sia anzitutto tale che essi fin da fanciulli si sentano sospinti verso il Vero. In questo loro fondamentale aspirare al Vero sta la loro possibilità di essere virtuosi. Quindi « una vile e illiberale natura non avrà nulla che fare con la vera filosofia »; quindi se uno sia « duro all'apprendere » o incapace di conservare ciò che impara, non potrà diventare filosofo, cioè virtuoso (2). Quindi « nature cotali, fornite di tutte virtù, che or ora enumerato abbiamo, da addivenire filosofo veramente, di rado e poche soltanto si dànno nel mondo » (3); anzi pochissime, perchè esse devono congiungere all'ingegno la saldezza che va con quello raramente unita(4). Eppure se un uomo non partecipa d'ambedue queste qualità non deve « ammettersi nè alla superiore istruzione, nè agli onori, nè al reggimento dello Stato »(5). Onde i « debili di natura... i quali come il corpo han contraffatto, così hanno l'anima affranta e per le vili arti che hanno esercitato accasciata », quando si licenzino di darsi alla filosofia, Platone paragona a « un fabbruccio calvo e mingherlino, che messo insieme un po' di

(1) Libro VI, cap. VIII.
(2) Libro VI, cap. II.
(3) Libro VI, cap. VI.
(4) Libro VI, cap. XV.
(5) Libro VI, cap. XV.

ben di Dio, lavatosi tutto nel bagno e messosi un mantello di moda, tutto in gala come uno sposo s'appresenti ad impalmare la figlia del suo padrone, caduto in miseria e abbandonato da tutti » (1). Quanto soffio di giusto orgoglio in questo paragone! Come ci si scorge evidente il senso di separazione, di distanza, di superiorità, di privilegio con cui Platone considera la virtù!

Ma, ora, quali sono queste più elevate discipline che si deve vedere se siano capaci di sostenere coloro che sono suscettibili di darsi alla filosofia, cioè alla virtù? Quale è anzi l'altissima tra esse?

E qui giungiamo al punto capitale della *Repubblica*, al pinnacolo più alto dell'indagine, e nello stesso tempo, alla dimostrazione più decisiva che la virtù è per Platone l'intangibile privilegio di poche nature alle quali soltanto il divino fato l'ha largita.

L'obbietto della più alta cognizione è l'idea del buono. Che cosa sia il buono in sè non è dato forse conoscere. Ma come il sole diffonde la sua luce su tutti gli oggetti e con ciò li rende percepibili all'occhio che è dei nostri sensi il più simile al sole e quello in cui questo ha infuso la sua facoltà e potenza, così l'idea del buono diffonde sugli obbietti della conoscenza la sua luce di scienza e di verità e nell'istesso tempo somministra all'anima potenza a conoscere. Il buono è, in una parola, Dio, quale a noi si manifesta (2), Dio, il quale, come il sole non è luce e vista, sebbene sia simile a queste e renda queste possibili, così non è la scienza e la verità, ma la scaturigine di queste; è, vale a dire, ciò che dà alle cose la conoscibilità e l'essere, sebbene « non

(1) Libro VI, cap. IX.
(2) Libro VI, cap. XIX.

sia l'essenza, ma di buon tratto l'essenza medesima per dignità avanzi e potenza » (1). Quindi « agli estremi limiti del mondo conoscibile è l'idea del buono, che a mala pena si scorge, ma non appena scorta, uopo è di conchiudere, com'ella per tutti è cagione d'ogni bene e d'ogni bello, genitrice della luce che splende nel mondo visibile e del signore di essa, mentr'ella impera sul mondo intelligibile somministrandone la intelligenza e la verità, e nella quale uopo è che si affisi chiunque voglia saggiamente condurre i suoi negozi privati e pubblici » (2).

Ma forse che a tutti è dato affisarsi in questa idea? Forse che un fabbro mingherlino e calvo, un mercenario, un uomo d'affari, una persona dedita ai guadagni, potranno, diventati improvvisamente aquile capaci di guardare il sole, figgere lo sguardo

---

(1) Il Fouillée sostiene con abbondanza di prove che per Platone il Bene è Dio (*La Philosophie de Platon*, Paris, 1869, vol. I, L. IX, Ch. IV, § I). Forse è più preciso dire che il Bene è per Platone l'aspetto sotto cui Dio si rivela a noi, l'unica forma sotto cui noi possiamo scorgerlo. — Per il Gomperz, l'idea del Bene « est comparée au soleil, au soleil envisagé comme source non seulement de la lumière et de la vision, mais encore de la production et de la croissance des objets visibles. L'idée du Bien est pour Platon la cause suprême de toute science et de toute existence à la fois. Elle est l'Essence centrale qui, chez lui, et à cette phase de son développement, tient à peu près la place de la divinité personelle suprême » (op. cit., L. cit., XII, III, p. 502). — Per Marsilio Ficino questa idea del Bene della *Repubblica* è « ipsam eminentissimae divinitatis foecunditatem per omnia sese potenter, suaviter, salubriter propagantem ». (*In Dialogum sextum, de Republica. Epitome.* Dove si legge un'interessante interpretazione della trinità secondo il sincretismo cristiano-pagano del Ficino).

(2) Libro VII, cap. III. Nel *Sofista* invece l'idea del Bene non occupa più il primo posto. Lo occupa in suo luogo l'idea dell'Essere, di cui quella del Bene diviene soltanto la prima determinazione. (Cfr. FRACCAROLI, *Prolegomeni* alla traduzione di *Il Sofista e L'Uomo Politico*, p. 70, nota 1, Bocca, 1911). Il Demiurgo del *Timeo* è la stessa cosa del Bene della *Repubblica*, con questo che ha acquistato nel *Timeo* un accrescimento di personalità, e con ciò un accrescimento di attività libera (GOMPERZ, op. cit., L. cit., XIX, IV, p. 644).

in questa idea suprema del buono? Un tale pensiero sarebbe precisamente l'opposto di quello di Platone. Ognuno ricorda la celebre immagine che s'incontra a questo punto del dialogo. Gli uomini sono come incatenati in un antro, in faccia all'apertura del quale splende un fuoco; tra il fuoco e gli uomini passano persone che portano con sè oggetti d'ogni forma; i prigionieri, che non possono voltarsi per le catene, veggono le ombre dei passanti che il fuoco proietta sul fondo della caverna e le prendono per realtà. Per affisarsi nella suprema idea del buono, bisogna voltarsi, guardare il fuoco, vedere che la realtà sono i passanti e gli oggetti che quello illumina (1). Ma coloro che sono capaci di voltarsi in tal guisa sono soltanto i pochi. Se, come suona l'apparente conclusione del *Protagora*, la virtù fosse acquisibile per insegnamento, non vi sarebbe cosa più universale di essa, nè che fosse da tutti più facilmente conseguibile. Ma qui abbiamo l'espressa smentita di Platone a tale conclusione. « Uopo è pertanto, ripresi a dir io, se tutto ciò è vero, venire a questo che la istruzione non è quale dicon la sia taluni che pure dell'istruzione fanno la loro professione. Costoro vanno dicendo, che quando non v'è la scienza nell'anima, essi ve la infondono, come chi rende a ciechi la vista... Ma il nostro presente ragionamento, viene a dimostrare che nell'anima di ciascheduno esiste già questa potenza e insieme uno istrumento col quale ciascuno percepisce; e che a quel modo medesimo che l'occhio non è buono a voltarsi dalle tenebre alla luce, se non con tutto intiero il corpo, così con tutta l'anima bisogna quella

(1) Libro VII, cap. I-IV.

si giri da prima per tutto ciò che addiviene, fino a che sia fatta abile a sostener contemplandolo il supremo splendore dell'essere; questo poi affermiamo che è il buono » (1).

L'insegnabilità della virtù, e quindi la sua universale acquisibilità, sono dunque definitivamente scomparse. Ciò che acconsente di assurgere al buono è unicamente il fatto di avere insita nell'anima una potenza innata, connaturata, proveniente da un fato divino. Nè si replichi: sta bene che qui Platone toglie di mezzo l'insegnabilità della virtù; egli però esplicitamente afferma che il possesso della virtù è universale, poichè dice « che nell'anima di ciascheduno esiste già una potenza » ecc. L'obbiezione non sarebbe attendibile. Il concetto qui espresso da Platone è il seguente: la virtù non si ha per insegnamento, ma per una potenza che è innata nell'anima di ciascheduno. Ciò vuol dire: quando la virtù si ha, essa si ha non per insegnamento, ma per questa potenza che esiste in ognuno; potenza che esiste in ognuno bensì, come il germe — e l'unico germe possibile — della virtù; ma potenza, che può restare puramente tale, che può restare allo stato di germe, che può rimanere atrofizzata; anzi che in questo stato perdura o si riduce nella immensa maggioranza, mentre non possiede che in pochissimi la vitalità necessaria per svilupparsi, crescere, e fiorire in virtù.

In pochissimi tale sviluppo di quella potenza, tale fioritura di quel germe, giunge a compiersi, e la prova, oltre che dall'insieme del pensiero di Platone, si può ricavare proprio da questo stesso punto della *Repubblica*, e precisamente da ciò che, per Platone, la

---

(1) Libro VII, cap. IV.

massima parte degli uomini continua a rimanere incatenata nell'antro, cosicchè quei pochi che sono riusciti a contemplare nel buono il supremo splendore dell'essere devono poscia ridiscendere tra i prigionieri per governarli[1]. Inoltre, tale « adduzione dell'anima » e « ascensione sua da questo giorno come caliginoso alla vera luce dell'essere, che affermeremo sia la vera filosofia » [2] (ed ecco ancora qui la riconferma che la virtù sta per Platone nella filosofia, cioè nell'alto pensiero speculativo) tale adduzione e ascensione, diciamo, si opera mediante quelle scienze che elevano alla contemplazione dell'Uno esistente sotto le apparenze del molteplice, cioè la matematica, la geometria, la stereometria, l'astronomia e specialmente la dialettica; ma questi insegnamenti non si devono impartire che alle nature state scelte secondo la prima parte della ricerca per farne i governanti; « i più saldi e i più forti bisogna scegliere, e quant'è possibile, anco i più belli; oltre a questi s'avran da cercare non soltanto i nobili e severi di costume, ma essi dovranno avere eziandio le qualità di natura a questa cotale educazione dicevoli », cioè acutezza d'intelletto, memoria, fermezza di propositi, amore al lavoro. Alla educazione filosofica, cioè alla scala della virtù, « non già i bastardi si han da accostare, sì i nobili veramente ». Insomma « integri di corpo e integri di mente a sì alto magistero ed esercizio avviandoli, farem di educare », perchè « se c'iniziamo gente da questa diversa... la filosofia vie più faremo oggetto di riso » [3].

---

(1) Libro VII, cap. V.
(2) Libro VII, cap. VI.
(3) Libro VII, cap. XV.

E non basta, perchè anche tra coloro scelti in tal guisa i veramente suscettibili della virtù risultano i meno, cosicchè « bisognerà che di nuovo, passati che abbiano i trent'anni, tu li scelga di mezzo agli altri eletti, per innalzarli a più eccelsi onori e osservare, sottoponendoli alla prova della dialettica, quali tra essi, senza far uso degli occhi e degli altri sensi, sia potente a levarsi fino a l'essere con verità » (1).

La virtù, adunque, è, per Platone, dote che s'appartiene ai meno, anzi ai pochissimi (2). Essa è, sostanzialmente, una qualità innata, largita da Natura o da Dio a rarissimi preferiti, una qualità che è dove è, ma dove non è non si può innestare. Nessuna possibilità d'un'universale acquisizione della virtù, d'un raggiungimento di essa da parte di tutti, e neppure della maggioranza. La virtù è dote rigorosamente aristocratica, anzi è lo stesso indice preciso dell'aristocrazia dello spirito. Essa è propria dei soli bennati, ed è l'indice che uno è bennato. I virtuosi sono — e devono necessariamente essere e sempre saranno — tanto pochi quanto sono i grandi

---

(1) Libro VII, cap. XVI.

(2) L'Ardigò, dopo aver confermato che « il senso profondamente vero della dottrina teologica della grazia è questo: che per essa è riconosciuto che l'uomo è portato a fare le azioni disinteressate e giuste da una disposizione, da un impeto, da un furore spontaneo », sicchè le considerazioni interessate non entrano in conto, aggiunge: « Che più? Perfino nel punto della predestinazione, e dei pochi eletti di essa, ha del vero la dottrina stessa della grazia, e può essere quindi ricordata siccome una testimonianza involontaria dei teologi in favore del positivismo. Ha del vero; cioè non è altro quel punto che l'osservazione del fatto, da noi tante volte accennato e spiegato, del piccolo numero degli individui umani, nei quali si verifica lo spiegamento più ampio e più elevato della potenza morale; in modo analogo a ciò che succede nell'arte, nella scienza, in ogni altro genere di perfezione » (op. cit., p. 237).

pensatori. La virtù è appunto cosa necessariamente da pochi, cosa necessariamente aristocratica, quale è necessariamente da pochi e aristocratico il pensiero superiore, il genio: poichè la virtù come abbiamo replicatamente accennato, e come or ora più ampliamente esplicheremo, in fondo non è altro appunto che un certo aspetto del pensiero superiore o del genio.

VII

In qual senso la virtù è scienza

Abbiamo ora modo di determinare con precisione quale sia il concetto platonico della virtù e in qual senso questa per Platone si debba chiamare scienza.

Pindaro, in alcune delle sue odi, lumeggia un concetto profondamente aristocratico intorno al sapere: il concetto, cioè, che il sapere consiste non nell'aver appreso (nel qual caso esso sarebbe astrattamente accessibile a tutti), ma nell'innata attitudine e tempra mentale, dono particolare della natura ad alcuni eletti che perennemente li tiene distinti dalla massa, per quanto questa si sforzi di giungere al sapere per via dell'apprendimento.

Ecco come, il Fraccaroli, così profondo e delicato interprete del pensiero greco in tutti i suoi aspetti, mette in luce questo concetto di Pindaro:

« 'Saggio è colui che sa molto da natura' dice Pindaro (*Ol.*, II, 86-88) sicuro del sentimento aristocratico della propria superiorità ereditaria, 'ma coloro che hanno imparato a furia e a rinfusa come corvi gracchiano inutilmente contro il divino angelo di Zeus'. E in un altro luogo: 'Uom pesa assai per innato valore; ma chi possiede roba imparata, uomo confuso macchinando ora una cosa ora un'altra non incede mai con piede sicuro e tenta infinite virtù con mente che non sa compiere'. Era questa l'arte

che parla a chi intende (*Ol.*, II, 85) cioè a chi pure da natura è atto ad intenderla, ma per il volgo ha bisogno di interpreti; era l'arte che sa cogliere l'attimo fuggente — altro vanto spesso ripetuto da Pindaro — perchè non perde il tempo a cercarlo; era l'arte che giunge al suo fine direttamente e sicuramente, come l'aquila che afferra subito, irrompendo da lungi, la sanguinea preda coi piedi (*Nem.*, III, 80-82); era l'arte legittima, spontanea, ispirata » (1).

Esattamente nello stesso modo, la virtù per Platone è quella scienza che consiste nel saper « molto da natura », non nel possedere « roba imparata »; che risiede nell'« innato valore » per cui un uomo pesa assai — ossia, insomma, nella intellettualità sviluppata, nella superiorità spirituale. Platone non era nel suo modo di considerare la virtù meno aristocratico di quel che fosse Pindaro nel suo modo di considerare il sapere e l'arte.

Virtù è dunque per Platone una non acquisibile a volontà dote intellettuale, e perchè intellettuale, quindi scienza (2). Per questo nel *Cratilo*, riferiti i versi in cui Esiodo dice che il primo genere umano era d'oro, e che quando « questa stirpe il fato ascose » prese il nome di demoni, Socrate sostiene che per

---

(1) *Le Odi Pindaro* dichiarate e tradotte da GIUSEPPE FRACCAROLI, (Verona, 1894) *Prolegomeni*, p. 52.

(2) Non ci si potrebbe obbiettare che con ciò noi identifichiamo il Bene con l'Intelligenza, contro la tesi fondamentale del *Filebo*, ed anche contro quanto è detto nella *Repubblica*, dove si legge che nè la cognizione nè la verità « s'ha a giudicare sia il bene, ond'eziandio più la virtù del bene s'ha da tenere in onore » (libro VI, cap. XIX); sicchè il Fouillée può dimostrare (op. cit., vol. I, libro IX, cap. III, § I e cap. VII, § III) che per Platone il Bene non è l'istessa cosa dell'Intelligenza, ma è a questa superiore. Infatti, noi non diciamo punto che il Bene sia l'Intelligenza, ma solo che l'intelligenza è la virtù, cioè il mezzo con cui il Bene si coglie e si attua, con cui si fa vivere Dio della vita terrena.

Esiodo generazione d'oro significava virtuosa; e indi prosegue a così dialogare con Ermogene:

« Sicchè tu credi, che anche degli uomini che vivono ora, se ve n'ha alcuno di buono, questi appartenga, a detta sua, a quella generazione di oro?

« Parrebbe.

« Ora i buoni sono altro che persone di mente?

« Appunto, persone di mente ».

Donde Socrate deduce che giusto sia il nome di demone dato a quelli, perchè ricavato da *daemon*, intelligente (1).

Per questo, ancora, sempre nel *Cratilo*, Socrate, facendo l'etimologia di κακία (vizio) e di αρετή (virtù) trae il primo nome da κακῶς ἴεναι, il « camminar rattenuto e impacciato, che è ciò per cui l'anima, quando l'abbia, diventa piena di κακία »; e trae il secondo nome da εὐπορία, facilità di andare, di fare, e da ciò « che la sia sempre sciolta la ρόη (corso) dell'anima buona, sicchè il ρέον (corrente) sempre alla libera e senza impedimenti ha preso, e' si vede, per sua denominazione questo nome » (2); indicando, così, chiaramente come la virtù sia una disposizione non acquisibile, ma innata negli animi in cui esiste, quale appunto quell'attitudine a fare con facilità una cosa, che si chiama vocazione, o quell'attitudine a facilmente comprendere che si chiama intelligenza. Per questo, infine, con la faticosa e complicata argomentazione del *Filebo*, Platone tende a stabilire come « ciò di cui si deve predicare che sia maggior bene del piacere, è la mente, la cognizione, la comprensione, e quant'altro v'ha di congenere a questo » (3).

---

(1) Cap. XVI (trad. BONGHI).
(2) Cap. XXIX (trad. BONGHI).
(3) Cap. IX (trad. BONGHI).

Questo fondamentale concetto, che balena chiaramente attraverso i dialoghi dianzi ricordati, raggiunge appunto nella *Repubblica* la sua piena e decisiva esplicazione. Ben lungi dal poter essere insegnata, dal potersi acquistare mediante l'apprendimento del computo degli effetti degli atti, la virtù (che anzi con la considerazione di tali effetti non ha nulla da fare) è sostanzialmente una cosa sola con la potenza e l'altezza del pensiero speculativo. Solo in questo senso essa si può dir « scienza ». Poichè il pensiero speculativo è virtù ad un tempo e scienza; in esso si identificano (costituendolo mediante appunto la loro identificazione) la virtù e la scienza nel vero significato che Platone dà a questa parola. Che cosa d'altro sarebbe infatti la scienza tranne quello stesso pensiero speculativo, quel saper innalzarsi all'Essere, al Bene, a Dio, che è anche virtù, se tutto il *Teeteto* è inteso a dimostrare che la scienza non è « nè sensazione, nè opinion vera, e neanche ragione accompagnata di opinion vera? » (1) — il *Teeteto* nel quale, del resto, si legge che « non è gran fatto facile persuadere, che non già per le ragioni che molti danno di doversi fuggire il vizio e seguire la virtù, ci si deva applicare a questa e a quella no, affinchè cioè, uno non paia cattivo e affinchè uno paia buono; chè queste, come si dice, le son ciancie da vecchie, a me pare. Diciamolo così il vero: Iddio non è da nessuna parte per nessun modo ingiusto, ma giustissimo al sommo, e nulla v'ha di più somigliante a lui, che quello di noi che sia diventato alla sua volta giustissimo. In ciò sta anche il valore dell'uomo o la nullaggine e l'abbiettezza sua. Chè la cognizione

(1) Cap. XLIII (trad. BONGHI).

di ciò è sapienza e virtù vera, l'ignoranza è insipienza e cattiveria evidente: quanto alle altre abilità e sapienze, le sono, quando hanno luogo nei governi pubblici triviali, quando nelle arti, servili » (1).

La virtù non è dunque, per Platone, « fanciulla di poco rame ». Essa è dote essenzialmente aristocratica. Ad essa non può salire che chi possegga per divino fato l'eccellenza e l'elevazione del pensiero necessarie ad affissarsi nel supremo splendore dell'essere, cioè nel buono, e nel vedersi impallidire dinanzi a questa (per usar la parola di Spinoza) Beatitudine, tutte le attrattive e le mete, per cui la comune degli uomini, eternamente e per natura esclusi dalla virtù superiore, s'accapiglia, contende, lotta, si strugge. La virtù è dote « celestiale », il metallo prezioso di cui « Dio » ha composta un'anima nobile, e che la separa recisamente e perennemente dal volgo. È una « mania » e un « invasamento » per visioni e orientamenti spirituali fuor del comune, estranei e inaccessibili al volgo, tanto che chi è salito ad essi, trovandosi poscia tra il volgo a brancolare nelle tenebre dell'antro, « desterebbe le risa » e « si direbbe di lui che per essere montato in su, n'è poi tornato dopo perduta la vista, e che non val la pena d'affaticarsi per salire in alto; sicchè dove mai potessero aver nelle mani chi s'accingesse a liberarli e tirarli in su, fors'anco l'ammazzerebbero » (2).

Le abituali pratiche oneste di condotta della vita, le prudenze, buone certo e consigliabili, non sono propriamente virtù per Platone. « Le altre virtù (egli

---

(1) Cap. XXV (trad. BONGHI).
(2) Libro VII, cap. II.

dice), come si chiaman, dell'anima, par veramente che abbiano qualche affinità con quelle del corpo, chè infatti quando primamente non sianvi col costume e con l'esercizio in appresso si acquistano; ma quella che è dello intendere, più d'ogni altra, come si pare, tien del divino, come che mai perda sua forza e secondo che si governa, utile addivenga e profittevole, o inutile inversamente e dannosa » (1). La virtù vera, adunque, la sola che meriti questo nome, sta qui, nell'intendere, nella potenza mentale (2): e in questa potenza mentale in quanto si rivolga al bene, in quanto cioè sia suscettibile di comprendere l'alta e difficile verità che la virtù è il sommo bene. E immedesimarsi in questa verità, saper scorgerla attraverso i mille veli che vi stende sopra la vita ed il mondo, sotto le mille appariscenti confutazioni che la vita e il mondo le infliggono, è privilegio soltanto di pochissime menti elevate, di rari spiriti sublimi. La virtù è scienza,

---

(1) Libro VII, cap. IV. Si vegga nel *Fedone*, cap. XXXI, il destino poco allegro fatto nella vita futura a queste virtù praticate per costume, ma senza filosofia. (Cfr. nota 3 a p. 87).

(2) Possiamo suffragare questa nostra tesi con l'autorità del Fraccaroli, il quale, esponendo l'argomento dell'*Uomo Politico*, scrive: « È facile la conclusione, che una vita virtuosa, cioè una vita intesa tutta al conoscere » ecc. (*Prolegomeni* alla produzione di *Il sofista e l'Uomo Politico*, Bocca, 1911, p. 84). — Il Gomperz, commentando il *Sofista*, scrive: « Que l'intelligence puisse jamais être l'attribut d'un nombre quelque peu considerable, Platon le nie carrément... La seule chose vraiment decisive, c'est la mesure de l'intelligence, à la quelle la bonne volonté semble être toujour associée indissolublement »; con le quali parole il Gomperz smentisce la sua propria tesi della dualità platonica tra volontà e intelletto, che abbiamo accennato a p. 65. Indie gli prosegue: « C'est ainsi que dans la *Republique* la figure du philosophe finit par s'identifier avec celle du Juste » (op. cit., loc. cit. XVII, IV, p. 609). Dove noi rimproveriamo al Gomperz di scorgere in tale identificazione un concetto per poco non accidentale e a cui Platone giunga occasionalmente e quasi di straforo, anzichè il pensiero centrico e fondamentale della *Repubblica* e di tutta l'etica platonica.

si; ma, come la matematica superiore o la più alta metafisica, non trasmettibile ad *libitum* mediante l'insegnamento, sebbene asseguibile soltanto dalle poche menti a cui la conformazione e l'attitudine speciale ne permette la comprensione [1]. E questa conformazione e attitudine «tien del divino», dice Platone qui nella *Repubblica* precisamente come nel *Menone* affermava che la virtù si ha per divino fato.

Ivi, adunque, Platone prelude nettamente la distinzione (già accennata nel *Protagora*) la quale poscia prese in Kant tanto rilievo, tra la virtù proveniente dall'imperativo categorico, e quelle virtù, o meglio prudenze, che derivano dagli imperativi ipotetici. Di quest'ultima specie sono pure quelle di cui parla quando tratta delle degenerazioni dell'anima corrispondenti alle degenerazioni degli Stati e precisamente di quella corrispondente alla degenerazione

---

(1) Per il Fouillée, quella virtù che deriva, non dalla semplice opinione, ma dalla scienza, può essere insegnata nella misura in cui può esserlo la scienza. Ora, questa, da un lato, non si trasmette da un'anima all'altra, perchè è semplicemente reminiscenza; dall'altro lato, può essere insegnata per mezzo di interrogazioni che la fanno passare dallo stato implicito a quello esplicito. Così, essa esiste originariamente nell'anima in potenza, e per diventar virtuosi basta «cette bonne direction de l'esprit qui nous fait apercevoir le bien». Per cui è per via di direzione, non di trasmissione, che può essere insegnata la virtù. (Op. cit., vol. I, libro VIII, cap. II, § V).

Secondo noi, qui il Fouillée ha sfiorato, senza giungervi, il vero concetto, che cioè la scienza, nel senso in cui Platone ne parla relativamente alla virtù, è potenza originaria di comprensione intellettuale.

Implicitamente, se non in modo chiaro e consapevole, è questo il concetto contenuto nell'interpretazione del Ritter, quando questi, pur ritenendo, come il Fouillée, che la virtù può insegnarsi nello stesso senso della scienza, che cioè esiste originalmente e naturalmente nell'anima, in quanto a potenza, e che basta, per divenir virtuoso, la direzione della mente, per cui percepiamo il bene con la riflessione e il ricordo — aggiunge che, in seguito ad un'inclinazione viziosa o ai desideri sensuali «la conoscenza del bene viene ad essere convertita in ignoranza, perchè è soppiantata da un'influenza abbagliante a cui l'anima non può opporsi» (*St. della Filos. Antica*, libro VIII, sez. II, cap. V).

oligarchica. «Quest'uomo negli altri negozi, ne' quali si fa buon nome passando per un giusto, con una certa saggia violenza che fa a se medesimo, raffrena le altre malvage passioni, non già persuadendole per il meglio, nè dominandole con la tranquilla ragione, ma per necessità e per paura, tremando per la sua sostanza» (1). Queste pratiche prudenziali e terra terra non hanno nel linguaggio di Platone, nè in quello di Kant, come non hanno in quello di Nietzsche, il nome di virtù, nel senso più elevato e più vero di questa parola. La virtù, insomma, per Platone, come per Nietzsche, è qualche cosa di fuor del comune, e che, come abbiamo avvertito, corrisponde a quell'eccezionale e rara attitudine dell'anima che in linguaggio religioso si chiama santità. Per questo il Ficino non esita a dire che la virtù dà una « perpetua ebrietas » la quale è per lui il premio della giustizia. « Sed hic injuste nimirum praetermisi mirum illud iustitiae praemium, ex Musaei mentem adductum, perpetuam inquam ebrietatem », ebbrezza, per cui « animus supra se positus morborum mortalium obliviscitur, suspiciensque divina quasi primo illorum splendore caligat, sive potius saporem gustans novo quodam calore e priori habitu permutatur » (2).

***

Solo nel Libro IX della *Repubblica*, dal capo VII in poi, Platone si riduce a discorrere degli effetti della virtù. Come, dice, vi sono nello Stato tre parti (i sapienti che governano, i guerrieri, la moltitudine dei mercenari e degli artieri), così vi sono tre parti nell'anima, a quelle corrispondenti, la conoscenza o

(1) Libro VII, cap. IX.
(2) In IIm *De Rep. Epitome.*

ragione, l'ira, le passioni. Da ciascuna di queste tre parti derivano piaceri: quello dello studio o della filosofia dalla prima, quelli dell'ambizione dalla seconda, quelli della soddisfazione delle varie cupidigie, o, con termine generale, del guadagno, dalla terza. Quale di queste tre specie di piaceri è superiore? Il seguace della prima specie loda la propria, il seguace della seconda estolle questa, il seguace della terza proclama la sua preferibile. Ma dei tre solo il filosofo è in grado di giudicare, perchè egli ha l'esperienza delle altre due specie di piaceri, mentre i seguaci di queste altre due non hanno l'esperienza della sua. L'uomo dedito ai guadagni e l'ambizioso non hanno mai gustato (nè vi riuscirebbero) i piaceri che vengono dalla conoscenza; invece il filosofo deve di necessità, cominciando fin da fanciullo, gustare i piaceri del senso, e poi anche quelli dell'ambizione, perchè gli onori son dal volgo tributati tanto al sapiente, quanto al ricco e al forte. A lui solo, quindi, come esperimentato nelle tre specie di piaceri si deve credere, quando dice che superiore è quella dei piaceri che derivano dalla conoscenza.

Coloro, adunque, che non conoscono questo più alto piacere, credono, (come chi dal basso è trasportato al punto mediano senza saper che esiste un punto più alto) d'aver raggiunto il più grande piacere in quei piaceri, provenienti per la via del corpo, che consistono massimamente nella cessazione del dolore.

In realtà, poichè i bisogni sono vuoti del corpo, se si tratta di bisogni materiali, o vuoti dell'anima, se di bisogni spirituali; poichè tali bisogni si soddisfano riempendosi; e poichè ciò che è sempre uguale a se stesso, immortale e vero — cioè la scienza e l'intelligenza — è superiore a ciò che ha le qualità

opposte, quali i cibi corporali — così il riempirsi di ciò che appartiene alla scienza e all'intelligenza ci darà un piacere superiore, più sicuro, più vero, che non il riempirsi dei piaceri che riguardano il corpo. Sicchè « quanti non praticano saggezza e virtù, essendo sempre in mezzo ai banchetti ed altri tali piaceri, dimorano, come si pare, nella bassa regione, per indi trasportarsi in sino alla mediana; e così per tutta la vita vanno errando, e non mai trapassando alla regione superna, nè s'affisano, nè assorgono a ciò che in alto è veramente, nè di ciò che realmente è, si riempiono, nè gustano stabile e puro piacere mai » (1).

E lo stesso accade riguardo ai piaceri che derivano dall'ambizione; mentre « i nostri desiderî stessi ambiziosi ed avari, se si lascin guidare dalla scienza e dalla ragione, e sotto la loro guida appetiscano i piaceri che la saggezza propone e consiglia, conseguiranno i più veri diletti che lor sia dato di conseguire, quasi abbiano a guida la verità, e quelli che lor son propri, avvegnachè ciò che è ottimo per che che sia, è anche ciò che meglio gli è proprio » (2).

Solo dunque quando in un'anima la parte irascibile e la concupiscibile, l'ambizione e l'avarizia seguano l'altra parte, cioè la ragione (vale a dire, quando l'anima appetisce i piaceri derivanti dall'intelligenza

---

(1) Libro XI, cap. XI.

(2) Libro IX, cap X. Si vegga l'identico concetto espresso da NIETZSCHE in *Zarathoustra* (Prima parte, *Des Joies et des Passions*, trad. ALBERT).

« Tu apportas dans ces passions ton but le plus élevé: alors elles devinrent tes vertus et tes joies.

« Et quand même tu serai de la race des colériques ou de voluptueux, des sectaires ou des vaindicatifs,

« Toutes tes passions finiraient par devenir des vertus, touts les demons des anges ».

e dalla scienza, e lotta per conseguirli) ciascuna parte gode i suoi propri piaceri, e quanto è possibile grandi e veri. Quando invece, o l'ambizione o la cupidigia dominano l'una sull'altra e sulla ragione, la parte che soverchia non trova il suo proprio piacere e le altre sono « forzate a dar dietro a straniero e non vero piacere ».

Chi dunque dice che giova il praticar l'ingiustizia è come dicesse che, se nell'anima umana si racchiudessero una bestia multiforme e dalle molte teste (le cupidigie), un leone (la parte irascibile, che può levarsi in aiuto della ragione) e un uomo, converrebbe rafforzare con buon pasto la bestia multiforme e il leone, e lasciar morire l'uomo di inedia; mentre chi sostiene doversi praticare la giustizia, viene a dire che si deve render quanto più è forte possibile l'uomo, e, con l'aiuto del leone, mansuefare e impedire che si propaghi la bestia multiforme. « Quindi chi abbia fiore di senno, passerà la vita a ciò tutto inteso, avendo anzitutto in onore quegli ammaestramenti che tale formino l'anima sua e gli altri spregiando »(1).

Con questa argomentazione Platone viene a dare l'ultimo tocco al suo edificio dimostrando che la pratica della virtù produce anche il più vero e più grande piacere. Ma sarebbe un equivoco ritenere che egli intenda con ciò di significare che si può persuadere taluno alla virtù, mostrandogli, per via di raziocini, come questa assicuri quel piacere maggiore. Egli non fa che dimostrare come in via di fatto tale piacere maggiore si consegua con la virtù. Ma tale dimostrazione non ha, per Platone, alcuna

(1) Libro IX, cap. XIII.

forza operativa sul non virtuoso, alcuna efficacia per determinarlo alla virtù. Chi non è già per natura virtuoso o sapiente, vale a dire chi non è siffattamente naturato da preferire i piaceri della conoscenza e della ragione agli altri, non è suscettibile di sentire l'efficacia di tale dimostrazione [1]. Dell'uomo, infatti, che preferisce i piaceri derivanti dal soddisfacimento delle cupidigie, dice Platone che non solo non gli accade di fare esperienza dei piaceri dell'intelletto, ma « anzi, se anco con ardore vi si mettesse, non gli riuscirebbe agevole impresa ». Indi aggiunge:

« Quanto poi allo strumento che ci serve a giudicare, esso strumento non è in possesso dell'uomo inteso a' guadagni, nè dell'ambizioso, ma del filosofo.

« Che strumento?

« Per via di ragioni abbiamo detto che s'ha a giudicare: non è così?

« Sì.

« Ma i ragionamenti sono lo strumento proprio onde usa il filosofo » [2].

Quindi, sebbene si possa dimostrare che la virtù dà il piacere maggiore, questa dimostrazione è tanto poco suscettibile di essere trasmessa, con risultati operativi ed efficaci, dall'una all'altra mente, — cioè la virtù è tanto poco insegnabile, — che chi non è già fondamentalmente virtuoso, non riesce a trovare nella sua esperienza una conferma di quella dimostrazione, anzi non possiede neppure lo strumento — le ragioni — câpace di condurre la sua mente

---

(1) « Ne sommes-nous donc pas en droit (si domanda il Gomperz) de supposer que, chez lui, les motifs rationnels et utilitaires ne sont souvent venus qu'après coup, et que des préférences à la fois esthétiques et morales ont été le ressort proprement dit de son zèle réformateur? ». (Op. cit., loc. cit., XIII, IV, p. 533).

(2) Libro XI, cap. VIII.

alla conclusione che la virtù sia da seguirsi perchè produttiva del piacere maggiore.

Ora, possedere tale strumento, vuol dire già essere preventivamente naturati alla virtù. Possedere un tale modo di essere della ragione che da questa zampillino, o chi in essa operino, gli argomenti atti a dimostrare che la virtù è da seguirsi perchè produttiva del maggior piacere, è cosa che proviene da «divino fato», e cioè dal modo con cui la natura o «Dio», hanno intimamente e profondamente plasmata la nostra personalità. Ed ora abbiamo anzi modo di muovere una nuova obbiezione alla comune interpretazione della tesi sostenuta nel *Protagora*. Dire infatti, come nel *Menone*, che abbiamo la virtù per «divino fato» e, dire, come nel *Protagora*, che la seguiamo perchè la conosciamo più desiderabile, ci appare ora, alla luce di quanto dice Platone nella *Repubblica*, l'identica cosa. Perchè e quando la conosciamo più desiderabile? Perchè e quando possediamo lo strumento che ci serve a pronunciare un tale giudizio: cioè le ragioni — strumento che non è in potere se non del filosofo, vale a dire del già sapiente, del già virtuoso: — dunque, perchè e quando rampollano dalla nostra ragione, o agiscono su di essa, argomenti in tal senso, che ci siano persuasivi. Ma la bilancia mediante la quale noi diamo maggior peso e maggiore attendibilità agli argomenti che portano alla virtù, o a quelli che portano al vizio, è la nostra personalità fondamentale. Il «divino fato» equivale a questa appercezione degli effetti della virtù come cosa supremamente desiderabile; ed è sempre la costituzione fondamentale della nostra personalità che ci fornisce un'idea soggettiva del massimo bene, per cui «conosciamo» e «apprendiamo» come desiderabili la virtù anzichè il vizio,

o il vizio anzichè la virtù. Tale costituzione fondamentale, il possesso dello « stromento che ci serve a giudicare », cioè l'essere già filosofo, l'esser già sapiente, l'esser già virtuoso, non può esser che un dono del « fato divino » (1).

***

Ma non abbiamo ancora toccata la vetta suprema del pensiero di Platone per quanto riguarda il senso in cui la verità è scienza. Ad essa si giunge soltanto nelle *Leggi*.

Anche nelle *Leggi* (come abbiamo visto nel *Gorgia* e nella *Repubblica*) il giudizio sulla bontà dell'azione non è più subordinato al piacere (vero e definitivo) che essa arreca, quale era nel *Protagora*. Invece nelle *Leggi* (2) è esplicitamente il piacere che viene subordinato al giudizio. Vale a dire lo sforzo dell'educatore e del legislatore dev'essere quello di far trovar piacere in ciò che è stato giudicato buono, non da chi compie l'azione, ma da chi possiede la ragione più solida ed alta. L'educazione consiste « nell'attirare e condurre i fanciulli verso quella ragione che, dichiarata retta dalla legge, venne approvata come veramente retta dal consenso dei

---

(1) Questa identità della volizione col giudizio (e quindi della tesi del *Menone* con quella del *Protagora*) noi dimostravamo, con le stesse parole qui sopra usate, nel saggio *La Morale*, in *Rivista di Psicologia*, ecc. di Bologna, settembre-ottobre, 1906, poscia inserito in *Antinomie dello Spirito* (Piacenza, 1910). Cfr. poi la precisa dimostrazione che dà Benedetto Croce essere la volizione anteriore al giudizio, nella *Filosofia della Pratica* (Bari, Laterza, 1909, p. 32) così concludendo: « Nel pregiudizio dei principî e giudizi pratici, precedenti le volizioni, ha uno dei suoi sostegni la tesi della volontà come conoscenza, e la proposizione che chi conosce il proprio bene lo vuole anche, e, chi non lo vuole non lo conosce. Tesi da invertire, perchè conoscere il proprio bene, significa averlo voluto ».

(2) Libro I e II.

vecchi più saggi ed esperimentati » (1). Ne deriva che per Platone nelle *Leggi* la conoscenza e il giudizio individuali possono portar taluno a fargli scorgere come buono ciò che non è tale, e che il criterio del buono è dato non da tale conoscenza, ma dalla ragione quale essa si esprime e si incarna negli spiriti più elevati (il giudizio dell'« anima migliore ») (2). Insomma, prima l'anima dev'essere « migliore », morale e virtuosa per natura; solo quando è precedentemente tale, essa dà un giudizio, manifesta una « conoscenza », sulla bontà delle azioni, che è attendibile. E a questo giudizio, a questa conoscenza, si devono piegare anche gli altri, sebbene essi non lo scorgano come giudizio e conoscenza propri.

Non ci sembra, quindi, affatto accettabile, la tesi del Gomperz, secondo il quale a tale sottomissione del giudizio individuale al giudizio dei migliori, Platone sarebbe venuto spaventato delle conseguenze, dissolventi per la religione e la morale, dell'analisi, del libero esame, della discussione. « Lorsqu' il écrivit le *Phédon* (dice il Gomperz) il était encore persuadé que l'extrême acuité, l'extrême hardiesse de l'argumentation non seulement ne pourraient ébranler, mais ne pourraient que fortifier ses convictions réligieuses et morales. Vint le moment où il se rendit compte de son erreur. Si, dans le *Phédon*, le doute creuse juste assez pour rendre possible une imposante substruction, il descendit peu à peu a des profondeurs toujours plus grandes jusqu'à ce qu'enfin les fondements de l'edifice de sa pénsée commencèrent eux-même à vaciller. A l'exposé de ses doutes

(1) Libro II, 659.

(2) Libro II; 663 (Τὴν δ'ἀλήθειαν τῆς κρίσεως ποτέραν κυριωτέραν εἶναι φῶμεν; πότερα τὴν τῆς χείρονος ψυχῆς, ἢ τὴν τῆς βελτίονος;)

(*Parménide*) succédent les tentatives de transformation et d'accomodation (*Sophiste* et *Politique*). Enfin Platon sauve ses biens les plus chers des tempêtes de la dialectique; il dit adieu à celle-ci en même temps qu'à la tolérance et à la liberté de pensée; la « misologie » proscrite dans le *Phédon* est élevée sur le pavois dans les *Lois*, et le Socrate qui incarnait l'interrogation disparaît de la scène » (1).

A nostro avviso, invece, il passaggio allo stadio del pensiero platonico rappresentato dalle *Leggi* si compie in modo affatto spontaneo, quale necessaria conseguenza delle tappe precedentemente da esso raggiunte, in forza dell'intima dialettica del pensiero medesimo e come suo sviluppo naturale. E la chiave di quel passaggio ci è data dal *Teeteto*. In questo dialogo si prende in esame la proposizione di Protagora che l'uomo è la misura delle cose; e si confuta questa proposizione dimostrando che vero non è già quello che appare a ciascuno, ma quello che appare a chi è cognito della cosa di cui si tratta, sicchè bisogna che gli altri accettino e facciano diventar proprio questo modo di vedere e di giudicare del più dotto di loro, come si fa, infatti, nelle contingenze pratiche, quando, ad esempio, si obbediscono i capitani in cose di guerra e i piloti in mare, o quando si ascolta l'avviso dei cuochi in cose di cucina. « Gli è necessario di ammettere che uno è più sapiente di un altro, e il più sapiente, sì, è misura » (2); ma non già l'ignorante, il quale quindi deve accettare la misura altrui, e così l'altrui giudizio sul bene e sul male. « Non ergo mensura ille, sed alii » (3).

---

(1) Op. cit., loc. cit., v, x, III, p. 452.
(2) *Teeteto*, XXVI, (trad. BONGHI).
(3) MARSILIO FICINO, *In Theetetum. Epitome.*

La logica interna del processo del pensiero platonico appare, adunque, evidente. Non è già la paura delle conseguenze morali e religiose del libero esame che abbia condotto Platone alla posizione assunta nelle *Leggi*. Egli parte (*Protagora*) dall'analisi e dalla discussione del concetto che il bene e il male sia stabilito dalla conoscenza del veramente piacevole e del veramente dannoso. Di questo concetto, nei limiti in cui è svolto nel *Protagora*, Platone mostra, già in quello stesso dialogo, di non accontentarsi. E tale sua scontentezza di esso è già gravida dell'ulteriore svolgimento: quel concetto, cioè, doveva necessariamente, e quasi diremmo per una dinamica interiore, svilupparglisi in quest'altro: che ciò che sia veramente piacevole e veramente dannoso (ossia bene e male) non può essere determinato dal giudizio individuale, capriccioso, arbitrario, erroneo, soggetto agli scarti e alle deviazioni cagionate dalle passioni e dagli interessi soggettivi; ma può, invece, soltanto essere determinato dalla conoscenza che di ciò che è veramente piacevole e veramente dannoso possiede una ragione superiore, più sicura, più indefettibile di quella di un qualunque singolo individuo come tale.

Questo naturale sviluppo al concetto della conoscenza come fondamento della virtù, quale affacciato nel *Protagora*, viene arrecato appunto nel *Teeteto*, con lo stabilirvisi che la « misura » delle cose è data, non dalla conoscenza che ne ha un individuo qualunque, ma dalla conoscenza che ne ha colui che possiede la ragione più edotta e più elevata. Sicchè si può dire che Protagora, secondo è rappresentato nel *Teeteto*, equivale all'idealismo soggettivo prekantiano (Locke-Berkeley) e che Socrate il quale ricerca, contro la protagorica riduzione della misura delle cose al

giudizio soggettivo, « quel comune che è sopra tutte le cose... con cui tu n'enunci l'*è* e il *non è* » (1) corrisponderebbe al periodo filosofico Kant-Hegel.

Chiarito nel *Teeteto* che la misura delle cose è fornita, non dal giudizio individuale, ma dal giudizio recato da una ragione superiore, più competente e più ferma di quella dell'individuo come tale, veniva ovvia l'applicazione più specifica di questo concetto all'etica, applicazione compiuta, come sopra si è visto, nelle *Leggi*, in cui la conclusione utilitaria (che un esame superficiale farebbe ritenere essere quella a cui Platone aderisce nel *Protagora*) risulta perfettamente invertita. Il Gomperz dice che il preambolo delle *Leggi* « se termine par la théorie morale fondée sur le plaisir » (2). Ma la verità è invece, che, laddove nel *Protagora* la confluenza del piacere col bene avviene (e, apparentemente, anche per Socrate) per il fatto che bene è ciò che risulta all'individuo veramente piacevole, nelle *Leggi* invece tale confluenza avviene perchè ed in quanto venga dall'individuo trovato piacevole ciò che è già stabilito essere bene. Non è più che il bene si trovi dove è il piacere; ma il piacere invece si deve trovare dove è il bene. Questo concetto già affermato, come abbiamo visto, isolatamente col *Gorgia*, trova qui la sua collocazione sistematica. E quindi il fondamento del piacere che presenta alla morale il preambolo delle *Leggi* è semplicemente l'educazione a sentire come piacere il bene.

In realtà, adunque, la sottomissione del giudizio individuale a quello dei più sapienti (o meglio a

---

(1) Cap. XXIX.
(2) Op. cit., V, XX, II, p. 674.

quello della « sapienza ») che si compie nelle *Leggi*, non è se non lo spontaneo e inevitabile punto d'arrivo di quel moto di pensiero che parte dal *Protagora*, procede attraverso il *Gorgia* e il *Teeteto*, e viene a culminare appunto nella *Repubblica* e nelle *Leggi*.

***

Così, adunque, in questo suo ultimo stadio, il pensiero di Platone circa la virtù assurge ad una più alta e definitiva posizione.

Esso prende le mosse dal *Protagora*, in cui la conoscenza che dovrebbe essere fondamento della virtù, è la conoscenza del veramente piacevole od utile, e del veramente dannoso e spiacevole; ma in quanto è la conoscenza che di ciò può formarsi l'individuo come tale, essa, già in quel dialogo e nei successivi esaminati, si mostra per il Socrate platonico e per Platone, assolutamente inadeguata a fondare la virtù. Poi, a poco a poco, e finalmente in modo definitivo nelle *Leggi*, tale conoscenza è chiaramente la conoscenza che possiede la Ragione universale, quale essa si esprime nei suoi organi più perfetti (i vecchi, gli esperimentati, i legislatori). E a questa conoscenza che ha la Ragione universale deve inchinarsi ogni particolare, individuale, capricciosa, conoscenza diversa. Essa Ragione universale obbliga queste particolari conoscenze a piegarsi a lei mediante le leggi, nei cui preamboli essa parla schiarendo i motivi della legge medesima e inducendo gli animi ad obbedirvi, in quanto è possibile, con la persuasione, prima di ricorrere alle sanzioni. Ed è così che esprimendo con insuperata perspicuità quella che è ancora oggi la base fondamentale della filosofia idealistica del diritto, Platone scrive: « Quando

il giudizio della ragione diviene decisione comune d'uno Stato, esso prende il nome di legge» (1).

Il Bene, adunque, secondo questa definitiva concezione, è un tipo, una configurazione ideale, che si forma, non già nella mente degli individui in quanto tali, non già nella mente d'ognuno per opera della conoscenza intesa come nel *Protagora*, bensì nel seno della Ragione universale, e da questa si riflette in quei pochi spiriti superiori in cui, per divino fato, la Ragione universale più limpidamente e profondamente si incarna. In essa, vale a dire in Dio, è la sede della virtù, la quale solo in scarsi frammenti discende nella sua incarnazione terrena entro gli animi nostri (2). E, frattanto, la «misura» delle cose, è, come dice lo stesso Platone, non più l'uomo, ma Dio, ossia questa Ragione universale. « Deus profecto nobis rerum omnium sit (3) mensura, multoque magis quam quivis, ut ferunt, homo» (4).

La virtù, è, quindi, sempre scienza, ma scienza nel senso di organica elevatezza intellettuale (5). Essa è anzi sempre, come nel *Protagora*, scienza della

---

(1) Libro I.

(2) «... justitia et temperantia cum sapientia, quae in deorum animatis habitant naturis, quarum tamen aliquantum hic quoque residens in nobis perspicere licet» (*De Leg.*, libro X, 906, trad. Schneider).

(3) Nel testo c'è l'ottativo (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα καὶ πολὺ μάλλον ἤ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος).

(4) Libro IV, 716 (trad. MARSILIO FICINO).

(5) Marsilio Ficino, con piena penetrazione del significato platonico della parola, definisce così: « Quid ergo scientia est? divinarum rerum certa ratione comprehensio. Haec intellectu, primo ac semper. In ratione secundo, nec semper. Nam ratio cum inter intellectum opinionemque media sit, quoties ad inferiora porrigitur, opinionis repletur erroribus, et divina cogitare desistit. Cum vero ad mentem sui ducem convertitur, divinorum cognitionem haurit. Quam proprio nomine in mente sapientiam, in ratione reminiscentiam Plato nuncupat ». (In *Thaeetetum. Epitome*).

misura degli effetti delle azioni, ma quella scienza di tale misura che possiede non lo spirito individuale e soggettivo, ma la Ragione universale, l'Assoluto, Dio. Essa (si può anche aggiungere) è altresì sempre utilitarismo: ma l'identità del bene col piacere, in cui questo consiste, è quella identità che ha luogo nello Spirito universale o Dio, il piacere del quale soltanto è il bene; ed è perciò appunto che prima va stabilito quello che è bene (ossia piacevole per la Ragione universale), poi questo deve diventare piacere anche per l'individuo. Nel che sta precisamente la più piena conciliazione dell'utilitarismo con l'autonomia della morale; e cioè la virtù è utilitarismo, non immediatamente dal punto di vista dell'individuo, ma dal punto di vista dell'Assoluto; essa è, vale a dire, bensì il piacevole e l'utile, ma il piacevole, l'utile, il libito dello Spirito Universale o Dio. — Infine, perchè l'uomo sia virtuoso, occorre, che sia in lui infusa per « divino fato » questa scienza, consistente in elevatezza intellettuale, questa scienza di quella misura degli effetti delle azioni che possiede la Ragione universale, questo senso dell'identità del piacere col bene quale esiste per l'Assoluto.

In questa fase definitiva noi ritroviamo, dunque, ma arricchiti d'un più profondo significato, tutti i concetti etici fondamentali presenti nel primo stadio del pensiero platonico, di cui quindi quest'ultimo non è che il chiarimento e lo sviluppo, l'elaborazione completa e la finale coordinazione.

VIII

La questione dell'involontarietà del male

Sembrerebbe, però, che alla tesi che questa scienza superiore che è la virtù si ha per «divino fato» e solo da pochi, si opponesse la dottrina, assolutamente costante in Platone, dell'involontarietà del male; poichè se il male è involontario, ciò vuol dire — tale parrebbe dover essere il pensiero di Platone — che l'anima umana come tale, cioè in tutti, per sua natura, per suo moto spontaneo, è portata alla virtù.

Nel *Timeo* si legge:

«E così tutto in generale quanto si chiama intemperanza nei piaceri e si appone a vergogna, come se i perversi fossero tali volontariamente, non si appone a proposito. Perocchè nessuno è cattivo di sua volontà, ma per qualche mala disposizione del corpo o per rozza educazione il cattivo diventa cattivo; e queste son disgrazie per tutti, e avvengono anche a chi non le vuole»(1).

Così pure nelle *Leggi* si riafferma che «nessun uomo ingiusto è di sua spontanea volontà ingiusto, perchè nessuno vuole spontaneamente mantenere in sè i più grandi mali e meno ancora in ciò che di più prezioso possiede: ora l'anima è, come abbiamo detto, ciò che v'è veramente di più prezioso; nessuno

(1) Cap. XLI (trad. Fraccaroli).

può dunque volontariamente accogliere in essa, che è la cosa più preziosa, il più grande dei mali e passare tutta la sua vita conservandolo » (1). E ancora: « Tutti i cattivi sono tali involontariamente in ogni caso... (2). Poichè l'ingiusto è cattivo e il cattivo è tale involontariamente; e poichè ciò che si fa involontariamente, non può mai essere in nessun modo volontario; perciò a chi nega essere l'ingiustizia volontaria apparisce che involontariamente compie l'ingiustizia colui che la compie » (3).

Questo concetto assume anche nella *Repubblica* un'espressione abbastanza particolareggiata. Là, dopo aver con tanta cautela educati i reggitori dello Stato, si chiarisce come bisogni anche vederli alla prova, osservare se la loro virtù resiste, constatare se essi abbiano mai lasciato dipartirsi dall'animo, in mezzo a qualsiasi contingenza della vita, la massima vera. Poichè la massima vera si diparte dall'animo sempre involontariamente; vale a dire per sorpresa per incantagione o per violenza; per sorpresa, in « quelli che mutan pensiero, o del loro primiero pensar si dimenticano, sia che il tempo o sia che nuovi ragionamenti discacciandolo, ne li faccian dimentichi »; per violenza in « coloro cui cruccio o dolore faccia mutar di pensiero »; per incantagione, in « coloro che mutino di pensiero o dalla voluttà ammaliati o da timore atterriti » (4).

Rileviamo, anzitutto, come questa dottrina dell'involontarietà del male trascenda definitivamente il senso in cui la virtù è nel *Protagora* chiamata

---

(1) Libro v, 731.
(2) εἰς πάντα.
(3) Libro ix, 860.
(4) Libro iii, cap. xix (trad. Ferrai).

conoscenza. Secondo il *Protagora* per essere virtuosi basta conoscere estrinsecamente quale è il vero piacere, o bene, e il vero dolore, o male. Ma, in realtà, il conoscere ciò in tal guisa basta tanto poco ad essere virtuosi, che dalla virtù ci si allontana sempre involontariamente, vale a dire indipendentemente dalla conoscenza estrinseca, e per l'urto di quelle azioni, perfettamente eterogenee a questa, che sono o i malanni corporali, ovvero la sorpresa, la violenza, l'incantagione. La virtù non può essere soltanto quella conoscenza di cui si parla nel *Protagora* dal momento che, contro l'urto di questi fatti, i quali con quella conoscenza nulla hanno a che fare, essa vien meno, e non basta a mantenere nell'animo la virtù.

Di qui la necessità di esperimenti e prove onde stabilire se in via di fatto le persone scelte per farne i reggitori dello Stato si lascino o deviare da inganno, o spaventare da pericoli, o allettare dai piaceri. « E, chi sempre, vuoi tra' fanciulli, o tra' giovani, o tra gli uomini adulti, messo a tal prova n'esca puro, sovrano e custode lo farem dello Stato... e chi oppostamente non riesca sarà da rigettare » (1).

Che, poi, la virtù si perda per opera delle passioni che soverchiano la conoscenza, — sempre nei limiti in cui il significato di tale parola è tenuto nel *Protagora* — che essa non consista, adunque, nella conoscenza semplicistica ed estrinseca, in cui sembra in questo dialogo essere fatta consistere — è confermato da ciò che quando, negli ultimi libri della *Repubblica*, Platone descrive le degenerazioni e le deviazioni dell'individuo dalla virtù, sempre parallelamente alle degenerazioni dello Stato dall'ottima costituzione, ci presenta quelle degenerazioni individuali precisa-

(1) *La Rep.*, libro III, cap. XX.

mente sempre come un soccombere della conoscenza, da principio retta, di fronte alle passioni. Ecco, ad esempio, che cosa accade nell'individuo la cui deviazione dalla virtù sta a riscontro di quella degenerazione dello Stato che è la tirannide: « In tutti questi atti su le opinioni che fin da fanciullo s'era formato intorno all'onesto e al disonesto, e che egli riteneva come giuste, le nuove passioni, ora sciolte d'ogni ritegno, ancelle che sono d'amore, insieme con lui hanno il disopra » (1).

La scienza, adunque, ma scienza esteriore ed appiccicata, che prima esisteva, è proprio soverchiata dalle passioni, ciò che nel *Protagora* si dileggiava come un assurdo, mentre un assurdo è soltanto quando la parola scienza applicata alla virtù assuma il significato più profondo cui l'abbiamo vista progressivamente assurgere; e la dottrina dell'involontarietà del male è la dimostrazione decisiva del fatto che la conoscenza, come fondamento della virtù, acquista definitivamente nel pensiero di Platone un senso più alto e più ampio di quello che sembra dominante nel *Protagora*.

In questa medesima conclusione ci conferma la definizione che nelle *Leggi* Platone dà dell'ignoranza. « Quale è la più grande ignoranza? ... Quella per cui, se si giudica che una cosa è bella o buona, non la si ama, ma la si odia; e quando si ama e si accoglie ciò che si giudica cattivo ed ingiusto. Questa opposizione tra i nostri sentimenti di dolore e di piacere, e il giudizio conforme a ragione (2), io chiamo una ignoranza somma » (3).

---

(1) Libro IX, cap. III.
(2) Κατὰ λόγον δόξαν.
(3) Libro III, 689.

Da ciò appare luminosamente che la scienza nel senso del *Protagora* ci può far vedere dove sta il bene, e ciò non ostante i sentimenti d'amore o d'avversione essere in contrasto con questa scienza e soverchiarla. Ma il fatto che Platone chiami ciò ignoranza dimostra che egli dà a questa parola un significato, che sta in perfetta analogia col significato che egli dà ora alla parola scienza; significato che non è affatto quello di ignoranza superficiale ed estrinseca in contrapposto alla conoscenza pure superficiale ed estrinseca come nel *Protagora*; ma, piuttosto, quello dell'impossibilità di una comprensione, non già meramente superficiale, inefficace ed astratta (1), ma profonda ed organica, tale che penetri nel nostro intimo e lo impronti e lo colori; impossibilità contrapposta all'elevata spontanea intellettualità in cui consiste la virtù e per cui questa si può dir conoscenza. Il senso della parola ignoranza è quello dell'impossibilità, conseguente alla mancanza d'una tale comprensione, che la volontà si sottoponga alla ragione; — « quando adunque l'animo si rivolta contro la scienza, il giudizio, la ragione, suoi padroni legittimi, io la chiamo ignoranza » (2). — Questa ignoranza è quella « per quam (come scrive il Ficino) quis nesciat ita suum animum temperare ut rationis suae tamquam reginae legibus sensus quasi populus

---

(1) Il Fouillée, commentando questo punto, insiste, onde eliminare ogni pretesa contraddizione dagli scritti platonici, a dire che la teoria dei dialoghi socratici non è quella di Platone (op. cit., vol. I, libro VIII, cap. I, § II). Noi crediamo che basti richiamare, da un lato la conclusione indecisa del *Protagora*, dall'altro il fatto che, come abbiamo dimostrato, il *Protagora* è il primo germe che si sviluppa e si trasforma poi nel più maturo pensiero platonico, per stabilire che a purgare Platone dall'accusa di contraddizione non è necessario ricorrere alla distinzione tra dialoghi socratici e dialoghi platonici.

(2) *Le Leggi*, libro III, 689.

legitime educatus oboediat: adeo ut non alia prosequatur et fugiat, nec aliis aliterve gaudeat atque doleat quam rationis instituta praescribant. Quicumque ignorantia eiusmodi occaecantur, etiam si ingegnosissimi atque literatissimi sint, ignorantes a Platone censentur. Qui vero temperati sunt, prudentes ab eo judicantur atque scientes, etiam si literas nesciant » (1). Ma non bisogna mai dimenticare come quest'ignoranza che conduce al vizio, sia un'organica e irreparabile deficienza intellettuale, una vera e propria ebetudine, cosicchè ignoranti sono coloro « qui ad divina inspicenda sunt hebetes » (2); e, come, del pari, sia una qualità intellettuale organica e che non si può procacciarsi a libito, quella scienza, o sapienza, in cui consiste la virtù. Epperò non sembra nel vero il Gomperz quando (dopo aver osservato che solo nell'ultimo stadio del pensiero platonico vien data un'accentuazione speciale, mediante una teoria particolareggiatamente formulata, al concetto che chi agisce contro ciò che è il meglio, vale a dire la virtù, è pazzo — accentuazione, diciamo noi, pienamente ovvia, dal momento che per Platone quella che era prima scienza della misura delle azioni è diventata perfetta organizzazione intellettuale) aggiunge: « A côte de cela, il est curieux de voir avec quelle tenacité le philosophe s'en tient encore dans le *Timée* et même dans les *Lois* à la formule socratique, bien que l'intellectualisme, dont elle était l'expression à l'origine, ait été sapé déjà dans le *Gorgia*, dans le *Phédon*, et encore plus dans la *République*... Mais c'est dans le dernier de ses ouvrages... que Platon a poussé le

---

(1) In *Dial.* II *De Leg.* Il Ficino allude alle parole dell'*Ateniese* in *Leggi*, libro III, 689, 15-25.

(2) MARSILIO FICINO. In XII^m *De Leg. Epitome.*

plus loin la critique qu'il s'applique à lui même; c'est dans les *Lois* qu'il s'attache surtout à montrer l'insuffisance de l'intelligence et du savoir » [1]. Ciò non è esatto; e la verità è unicamente quella che abbiamo più volte accennato e cioè che il senso della parola scienza non fa che allargarsi e svilupparsi passando da scienza della misura degli effetti delle azioni a comprensione intellettuale. In questa potenza organica di comprensione intellettuale, cioè nella scienza, secondo il significato che tale parola finisce così per assumere, consiste la virtù, come questa consisteva dapprima nella scienza secondo il più ristretto significato che nel *Protagora* aveva. Quindi anche nelle *Leggi* è sempre l'intelligenza e il sapere, in quell'ulteriore significato, che sono sufficienti e necessari a fondare la virtù. E che altro del resto aveva detto lo stesso Gomperz, quando, come abbiamo ricordato [2], in contraddizione con le asserzioni ora riferite, scriveva che nell'ultimo stadio del pensiero platonico all'intelligenza sembra essere sempre associata la buona volontà?

Ma se, adunque, la dottrina dell'involontarietà del male esclude definitivamente come fondamento della virtù la conoscenza secondo il *Protagora*, resta il problema accennato: da quella involontarietà non deriva forse che per Platone la virtù è una dote universale, pertinente all'anima umana in generale, anzichè, come noi sosteniamo, un privilegio dei pochi?

Alla sentenza succitata del *Timeo* il Fraccaroli, dottissimo traduttore e interprete di quel dialogo, fa questo commento: « Il fondamento di essa (dottrina) secondo Platone si è che l'anima intelligente

---

(1) Op. cit., loc. cit. XIX, VII, p. 650.
(2) Vedi retro, p. 104, n. 2.

per sua natura è buona, come quella che è creata direttamente da Dio che ha fatto tutte le cose buone; e che tutta la cura nostra deve essere perciò di ridurla a questo suo stato naturale e alla sua somiglianza con le circolazioni dell'universo, liberandola dagli impedimenti che le si oppongono per parte dell'anima sensitiva e delle cose esteriori ». E nei *Prolegomeni* alla stessa traduzione del *Timeo* il Fraccaroli si domanda: « Dovremo dunque dire che secondo Platone l'anima è libera quando sceglie il bene, non libera se sceglie il male? E non sarebbe allora questa la più consolante delle dottrine morali? » (1).

Nello stesso senso il Royce, a prova che universalmente si ammette che ognuno di noi cerca l'autorità morale definitiva nella volontà razionale — che quindi la volontà razionale o virtù, si fa udire e valere in tutti — cita Socrate, il quale, « molto tempo fa proclamò il principio in discorso quando insegnò che l'uomo è cattivo involontariamente » (2).

Così pure il Ritter osserva che i rapporti sotto cui Platone considera questa dottrina che nessuno è cattivo di proposito deliberato « comprendono sempre la supposizione che la ragione costituisca l'essenza primitiva e vera dell'anima... poichè appartiene all'essenza della volontà di aspirare al bene » (3).

***

Per farci un'idea esatta della portata di questo principio platonico dell'involontarietà del male, relativamente al nostro assunto che la virtù è per

---

(1) PLATONE, il *Timeo*, tradotto da GIUSEPPE FRACCAROLI. (Torino, Bocca, 1906, pp. 372 e 17).

(2) *La Filosofia della Fedeltà*, I, V (trad. G. RENSI). Bari, Laterza, 1911.

(3) *Storia della Filosofia Antica*, libro XIII, sez. II, cap. V.

Platone cosa aristocratica e da pochi, importa stabilire il significato di quel principio, e quindi delle interpretazioni di esso che abbiamo ricordate.

Nelle *Leggi* noi ci troviamo di fronte a questa, che a primo aspetto pare una contraddizione: e cioè, che mentre è riconfermata l'involontarietà dell'ingiustizia, sono distinte le azioni nocive ad altri in volontarie e involontarie, e assoggettati gli autori di quest'ultime a determinate espiazioni, gli autori delle prime a determinate pene: pene, per dir più, diverse a seconda che si tratta di azioni commesse nell'impeto dell'ira o per proposito deliberato; sicchè vediamo Platone, dopo aver stabilito l'involontarietà del male, parlare di « omicidi volontari ed ingiusti » (1).

Ciò va inteso così. Nella distinzione tra azioni nocive volontarie e involontarie, involontarie, per Platone, sono le azioni nocive altrui tutt'affatto accidentali (press'a poco quelli che si chiamerebbero ora i reati colposi). Volontarie, poi, e quindi punibili, sono gli altri atti malvagi. Ma volontari essi sono in quanto atti. Involontaria invece è la direzione dell'intenzione. L'omicidio deliberato è atto volontario, ma chi lo compie non commette un'ingiustizia volontaria, nel senso che non uccide per essere ingiusto o con la coscienza di esserlo. L'atto ingiusto è volontario in quanto atto, involontario in quanto ingiusto. Secondo il Fouillée, che adotta e svolge questa interpretazione, la conseguenza ne è che « si vuole sempre il meglio mediante l'inclinazione essenziale della volontà » (2).

---

(1) Libro IX.

(2) Op. cit., vol. I, libro VIII, cap. I, § II. Il Gomperz parafrasa così il pensiero di Platone in argomento: « La responsabilité du meurtrier A est aussi différente qu'il est possible de l'imaginer, s'il a tué B avec

Questa dottrina platonica ha avuto una modernissima rinnovazione nella filosofia italiana per opera del Croce e della sua scuola.

Nella *Filosofia della Pratica* il Croce stabilisce anzitutto che volizione ed azione sono tutt'uno, e che l'azione (la quale è dunque volizione-azione) non va confusa col successo o accadimento, con cui non coincide mai, nè può coincidere, perchè « la volizione dell'individuo è come il contributo che egli reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è inglobata e assorbita la volizione stessa del singolo... Se, dunque, si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si pretenderebbe di far dipendere un fatto da un altro fatto, di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro ». Sicchè, nessuna azione riesce pienamente, « come se essa sola costituisse il fatto »; ma nessuna è interamente senza successo; poichè se una sola fosse vana del tutto « questa medesima vanificazione invaderebbe tutte le altre azioni, e nessun fatto accadrebbe » (1).

Ciò posto, il Croce stabilisce che l'atto volitivo è necessitato e libero insieme: necessitato, in quanto

---

intention ou sans intention. Mais l'intention de tuer, l'intention criminelle elle même découle d'un état antérieur et déjà perverti de la volonté. Pour que l'action soit imputée à son auteur, il n'est nullement nécéssaire que celui-ci ait engedré ou choisi lui-même cet état de volonté. Il ne se peut même pas qu'il l'ait choisi délibérément, pas plus qu'on ne choisit la maladie de préférence à la santé ». (Op. cit., loc. cit., p. 693).

(1) *Filosofia della Pratica*, parte I, sez. I, V.

nasce, « su una situazione determinata, su un accadimento, il quale, se è, è necessario »; e libero, in quanto la volizione « non se ne sta ferma alla situazione di fatto », ma « produce qualcosa di nuovo; qualcosa, che prima non esisteva e che ora viene all'esistenza »; e perciò « è iniziativa, creazione, e, quindi, atto di libertà » (1).

Ma se la volizione è, così, libertà, nel seno stesso di questa libertà c'è la non-libertà. La forza che tende a scindere quel nesso indissolubile di necessità e libertà che è la libertà — sia costringendo la libertà all'inerzia della situazione di fatto, sia spingendola a volere fuor della base del fatto (arbitrarismo) — quella forza è l'antilibertà. La libertà e questa sua interna contraddizione, sono ciò che si designa coi termini di bene e di male (senza distinguere qui bene utilitario e bene morale, o male utilitario e male morale). Il bene e il male sono perciò da concepire come la volontà e l'antivolontà; « il bene quindi, come la realtà e il male come l'irrealtà della volontà, il bene come qualcosa di positivo, il male di negativo ». E, infatti, se « il male è sentito come male, in questo caso, vuol dire che esso non viene realizzato, ma si realizza, in sua vece, il bene » (2). Per esempio, « il calunniatore, se sente l'idea che gli passa per la mente, o, meglio, l'impulso da cui è preso, come calunnia, per ciò stesso vi ripugna, e non pronunzia quelle parole maligne... Ma, se le pronunzia, ciò vuol dire che la ripugnanza opposta non c'era o non c'è più; e, perciò, quelle

(1) Op. cit., parte I, sez. II, I.

(2) Cfr. l'analoga argomentazione da noi lungamente svolta, (sebbene diretta a tutt'altra meta) nel saggio citato, *La Morale*, in *Rivista di Psicologia* di Bologna del settembre-ottobre 1906, ed ora in *Antinomie dello Spirito* (Piacenza, 1910).

parole sono, per lui, non più atto malvagio di calunnia, ma semplice sfogo di un bisogno di divertirsi o di respingere il male che gli è stato fatto; e, cioè, un bene ». Di conseguenza, « il male, quando è reale, non esiste se non nel bene, che gli contrasta e lo vince, e, quindi, non esiste come fatto positivo: quando, invece, esiste come fatto positivo, è, non già male, ma bene ». E riconnettendosi direttamente con le questioni che stiamo trattando, il Croce conclude: « Osservazione antichissima è che tutti cercano il proprio bene, e nessuno vuole, deliberatamente, il proprio male; e, perciò, che, se l'uomo praticamente buono è il sapiente, il malvagio non può essere altro che l'ignorante. Ora, togliendo alla tesi la patina intellettualistica, e traducendo sapienza e ignoranza in termini pratici, si vede come la malvagità sia qui considerata come limite, come la mancata tendenza a un bene, e non già come la volontà d'un male » (1).

Questi concetti ebbero il loro svolgimento, nel campo del diritto penale, per opera del Tilgher e del Natoli (2). Per costoro il delitto è non già azione, ma semplicemente la repugnanza da una determinata azione. Nel momento in cui l'individuo agisce commettendo il delitto, egli non ripugna dall'azione (giacchè la compie) e quindi essa non apparisce a lui come azione repugnante, come delitto, ma viceversa, come azione da compiersi, come azione buona, come bene. Essa diviene un delitto dopo, quando non è più azione, ma fatto, per il quale, in un momento

---

(1) Op. cit., parte I, sez. II, II.

(2) A. Tilgher, *Le antinomie della filosofia del diritto*, Milano, 1909. G. Natoli, *La Filosofia del Diritto ridotta alla Filosofia dell'Economia*, Palermo, 1911.

del suo spirito, diverso da quello in cui la compiva, l'individuo sente abborrimento. « Parrebbe che colui che uccide un uomo, in quel momento, delinqua, e che il delitto sia proprio l'azione dell'uccidere. Nulla di più errato. L'individuo commetteva l'omicidio, perchè lo voleva, e in quanto lo voleva lo considerava come utile: più precisamente volerlo e considerarlo come utile, considerarlo come utile e volerlo, è la stessa cosa. Quando l'uomo compie un delitto, vuol dire... che la coscienza morale non aveva presa sul suo spirito, o, al momento decisivo, fu messa a tacere... La coscienza del delitto non gli era propria, e non agiva, per ciò, nel suo spirito. Avere la coscienza che una cosa è delitto significa abborrirne e quindi astenersi dall'azione... Riassumendo, in quell'individuo, la nozione di delitto nasce con la repugnanza, cioè con la nolontà, ed è tutt'uno con questa ». Per conseguenza, « il delitto... è nolontà. Il delitto non è realtà positiva, come non è realtà positiva il male » (1).

Questa teoria doveva trovare il suo logico punto d'arrivo nella tesi delineata dall'Amendola, (che qui ricordiamo non perchè egli vada annoverato nella scuola del Croce, ma perchè la sua tesi, cui alludiamo, mentre accenna, da un lato, a quella del Croce, si concatena strettamente dall'altro al problema platonico che stiamo esaminando). Secondo l'Amendola, è la volontà stessa che è il bene, e il bene non è altro che la volontà. « Ove c'è la volontà, c'è valore etico, c'è il bene; dove manca invece il valore etico, il bene, ivi manca pure la volontà. La volontà non può essere buona, o cattiva, perchè

(1) Natoli, op. cit., pp. 26-27.

è essa stessa il criterio per cui si distingue il bene dal male; viceversa possono essere buone o cattive le cosiddette azioni degli uomini, a seconda che trasparisca in esse la volontà o l'assenza di essa ».

Cosiddette, perchè (ed è qui che la teoria dell'Amendola accenna a quella del Croce) l'azione implica una modificazione della nostra coscienza e una causa di tale modificazione. Questa causa può essere la nostra volontà, o un agente diverso da essa. Nel primo caso, siamo in presenza di azioni nostre, nel secondo caso di azioni non nostre, d'un accadere naturale. In quanto nostra, adunque, l'azione (per l'Amendola, come per il Croce) è una cosa sola con la nostra volizione.

Viene separata la volizione dall'azione a cagione dell'errore consistente nel concepire la volontà come agente dinanzi a una tabula rasa e contenente in se stessa tutte le azioni possibili, delle quali alcune scendono, altre no, nel mondo reale. In realtà, davanti alla volontà sta la personalità con le sue innumerevoli e multiformi tendenze. Queste tendenze, sono dati, di fronte a cui la volontà deve prendere partito, cioè inibirli o permetterli. In ciò, vale a dire nella nostra volontà che inibisce o permette l'esplicarsi delle tendenze della personalità, sta tutta l'azione nostra, mentre « il contenuto delle nostre azioni ci sfugge, perchè esso è un dato che noi non possiamo volere o non volere ». Le tendenze della personalità « diventano azioni solo nel momento in cui la volontà dà loro libero corso; oppure scompaiono per dar luogo ad un'azione il momento in cui la volontà le reprime »; quindi « la volontà non è il principio dell'agire, ma tutto l'agire », e « la moralità coincide con l'attività... l'immoralità coincide con la passività ».

Quando, infatti, noi ci troviamo in presenza di azioni da noi compiute che giudichiamo immorali, questo giudizio significa semplicemente che la volontà non ha dominato le tendenze della personalità. Non è già che noi abbiamo agito immoralmente; è, invece, che non abbiamo agito; che la nostra azione inibitrice di certe tendenze della personalità è mancata. Queste tendenze della personalità, che stante la mancanza di inibizione da parte della nostra volontà, si manifestano all'esterno e diventano in tal modo le cosiddette azioni cattive, non possono riferirsi ad un soggetto etico; non sono l'io, ma il non-io; non sono nostre azioni, ma nostre passioni; azioni del mondo che ne circonda e che coinvolge anche noi in quanto siamo natura e mondo. Quindi solo l'azione virtuosa è azione in senso proprio, mentre l'azione malvagia è azione impropriamente detta, o accadimento. E quindi ancora « le azioni nostre non possono essere che morali », e « viceversa le azioni immorali non sono nostre, non sono cioè vere e proprie azioni, ma semplicemente accadere fisico » (1).

***

È alla luce di queste moderne rinnovazioni del principio platonico dell'involontarietà del male, che possiamo convenientemente esaminare la portata di quel principio rispetto all'altro concetto platonico che la virtù è cosa aristocratica e privilegio di pochi.

Ma anzitutto per conciliare questi due concetti apparentemente contradittori si presenta ovvia la via seguente.

---

(1) G. Amendola, *La Volontà è il Bene* (Etica e Religione). Roma, 1911.

Abbiamo visto che per Platone la virtù è una spontanea dote o attitudine spirituale, come quella dell'intellettualità elevata; evidentemente quindi, come questa appunto, non propria di tutti e nemmeno della maggioranza. Ma accanto a questa dote a cui solo spetta esattamente il nome di virtù, esistono le abituali pratiche oneste di condotta della vita, le prudenze, buone certo e consigliabili, la bontà consuetudinaria e facile, a cui l'appellativo di virtù propriamente non s'appartiene. Ciò è quell'attendere alle pratiche buone solo per costume ed esercizio, e « senza filosofia ed intelletto », che, come abbiam visto, è considerato nel *Fedone* quale vita inferiore a cui è fatta la sorte assai mediocre che le anime di coloro che in tal guisa operano si incarneranno in specie animali mansueti, mentre nella specie degli Dei solo perverrà chi nelle pratiche buone possa anche porre la filosofia, l'intelletto, il sapere [1].

Ciò posto che cosa significa che fare il male è cosa involontaria? Significa che la natura umana per sè non è cattiva, è anzi portata come per una china naturale verso questa bontà terra terra e di mediocre livello; che essa abbandonata a sè si lascerebbe andare spontaneamente a questa facile bontà; e che da questa solo circostanze esistenti fuori del suo puro volere possono stornarla.

Ma al di sopra di questa mediana e volgare bontà esiste la Virtù nel senso proprio della parola. E se quella bontà appartiene all'essenza stessa della natura umana come tale, a questa non appartiene già la vera Virtù. La vera Virtù — santità, si direbbe, traducendo in linguaggio cristiano — è come abbiamo visto privilegio di pochi eletti.

---

(1) Cap. XXXI.

L'essere adunque il male involontario non vuol punto dire che propria della natura umana sia tale virtù. Vuol dire semplicemente che propria di questa natura è quella tal bontà consuetudinaria, meccanica e cieca, analoga a quella degli animali mansueti nei quali appunto per affinità trasmigreranno le anime di coloro che sono buoni in tal guisa.

Al di sotto di questa volgare bontà sta il Male; al di sopra la Virtù. È per la natura umana cosa involontaria uscire dal canale di quella mediocre bontà per darsi al male; ma cosa altrettanto involontaria è per essa uscirne onde darsi alla Virtù. Dal binario di quella bontà corrente la natura umana si svia verso il Male quando questo si sia impossessato in qualche individuo di essa natura umana, per qualche causa accidentale e quindi involontaria. Ma dal medesimo binario di bontà media la natura umana devia verso la Virtù propriamente detta solo quando della natura umana medesima in alcuni spiriti rari ed eccelsi si sia impossessata un'idea superiore del Bene, una speciale vocazione morale, quasi diremmo un estro etico, altrettanto involontario quanto quello artistico. È per questo che nell'*Ippia Maggiore*, Socrate opponendo alla sapienza di Ippia, consistente, secondo il vanto di costui, nel guadagnar molti danari, quella di Anassagora, il quale « essendogli stati molti beni lasciati » per amor del sapere « li trascurò per guisa di andare in rovina », dice: « tanto era insensato (cioè usciva dal comune criterio di bontà) per essere saggio » (cioè per salire da esso al criterio di virtù propriamente detta) (1).

---

(1) *Ippia Maggiore* (trad. Ferrai), cap. III.

***

Ma, a parte ciò, facciamo capo alla comprensione che del principio platonico dell'involontarietà del male ci consentono le dottrine contemporanee che abbiamo più sopra riassunto.

Che cosa significa la proposizione che non si commette mai il male volontariamente e che l'ingiustizia, o l'immoralità, è sempre involontaria?

Ciò significa, come abbiamo visto, che solo la volizione è azione, e che la volizione è sempre volizione del bene, sicchè la volizione-azione è sempre moralmente buona. Quando viene alla luce qualche cosa di immorale, ciò non è volizione, ma mancanza della volizione che doveva impedire l'avvenimento moralmente cattivo, cioè nolontà. L'avvenimento moralmente cattivo, o non è avvertito come immorale, e quindi per chi lo commette, nel momento che lo commette, è buono (Croce, Tilgher, Natoli); ovvero è semplice accadimento naturale che non ha a che fare con l'io etico il quale sta unicamente nella volontà; accadimento che può venire alla luce solo in quanto l'io etico, la volontà, è assente, in un dato momento, da una data personalità (Amendola).

Ma la questione è questa: ciò che il Croce chiama la volizione-azione si può compiere in tutte le personalità? Ciò che l'Amendola chiama la volontà può volere effettivamente in tutti? E la risposta non può essere che negativa. La maggior parte degli uomini non riesce ad avere volizioni, o almeno non riesce ad avere volizioni etiche, permanentemente e coerentemente coordinate. Gli uomini, per la maggior parte, non sanno impedire che le tendenze della propria personalità si estrinsechino in accadimenti,

nè in essi la volontà interviene a compiere azioni in senso proprio, cioè ad inibire o permettere. Il bene che la maggior parte degli uomini fa, è, esso pure, semplice accadimento e non vera azione etica; è, vale a dire, il passivo manifestarsi all'esterno, in una pseudo-azione, d'un automatismo interiore, d'una tendenza od inclinazione, che si lascia scorrere, come l'acqua per la sua china. Il male che gli uomini, nella loro maggioranza, non fanno, non lo fanno, non già in forza di un'azione etica, bensì semplicemente perchè non esiste in essi l'inclinazione a farlo; ma nella maggior parte di coloro in cui esiste la tendenza a grandi mali morali, tale tendenza è lasciata estrinsecarsi in accadimenti, e, d'altra parte, tutte le tendenze ai piccoli mali morali, ai piccoli egoismi, che esistono in quasi tutti gli uomini, sono pure, da quasi tutti costoro, lasciati tradursi ugualmente nei rispettivi accadimenti. « Il compito forse più difficile, di questo mondo (scrive il Mausdley [1]) è la formazione d'un carattere nel quale, pensieri, sentimenti, azioni, stieno di continuo sotto gli ordini d'una bene organizzata volontà; la sua effettuazione è lo sforzo supremo dello sviluppo individuale ». L'indice che l'opera della volizione-azione del Croce, o della volontà-bene dell'Amendola, si sia potuta effettivamente estrinsecare, dovrebbe essere il risultato descritto dal Mausdley. Ma basta che guardiamo in noi attorno e attorno di noi, per constatare come tale risultato, che pure segna i soli punti in cui la « volizione-azione » o la « volontà » abbiano potuto operare, sia eccezionalmente raro.

Per conseguenza, il principio dell'involontarietà del male non significa già, come vogliono il Royce,

---

(1) *Delitto e Follia*, Napoli, 1896, p. 242.

il Ritter e lo stesso Fouillée, che il bene costituisca l'essenza vera e fondamentale dell'anima umana, se anima si prende nel senso di personalità nel suo complesso. Significa soltanto che ciò che è buono e libero è la volontà, o ragione, come forza od energia considerata in sè ed in universale. Ma essa può operare e non operare nelle personalità umane, può volere e non volere in queste, può avere o no mezzo di prevalere in esse alle tendenze, alle passioni, alla materia. Tale volontà o ragione etica, insomma, può incarnarsi o non incarnarsi in questa o in quella personalità umana; e, nel fatto, come abbiamo visto, essa si incarna in pochissime.

Il male è, adunque, involontario, e solo volontario è il bene. Ma questa volontarietà del bene è data soltanto a pochi eletti. Nei più la volontarietà del bene — o semplicemente volontà — non si incarna, e in essi si produce, in mancanza appunto dell'azione della volontà, il male, come semplice accadere fisico, come fatto involontario.

***

Quando, dunque, il Fraccaroli si domanda se il principio dell'involontarietà del male non sia forse una consolante dottrina morale in quanto presuppone che solo compiendo il bene siamo liberi, noi dobbiamo rispondere distinguendo. Dipende dal punto di vista da cui ci si colloca e da ciò a cui si dà il nome di io. Se il nome di io si dà alla personalità nel suo complesso di tendenze e di inclinazioni, noi saremmo liberi solo quando seguiamo queste inclinazioni e tendenze, perchè, se queste costituiscono la personalità, il seguirle rappresenta l'operare della personalità stessa secondo la propria costituzione, secondo la propria spontaneità, cioè liberamente. Non

saremmo, invece, liberi quando operiamo il bene, perchè esso (in quanto attività veramente etica, e non in quanto semplice accadere fisico, o automatico tradursi d'un'inclinazione nei fatti) è l'opera di quella energia universale, e non particolarmente nostra, che è la volontà buona, la quale viene ad incarnarsi nella nostra personalità, ad impossessarsene, a dominarla, a reprimere le sue inclinazioni e tendenze, a trascinarla al bene anche nolente e profondamente riluttante, tanto poco si può parlare di libertà. E tale, come risulta da quanto abbiamo detto sin qui, ci sembra precisamente essere il pensiero di Platone.

Se, invece, diamo il nome di io alla stessa volontà etica o ragione, per sè presa, considerata appunto come energia o attività di carattere universale, che può discendere o non discendere, o discendere in misura maggiore o minore, in questo o quello animo umano; se si considera come io solo quel tanto della nostra personalità in cui si è incarnata questa volontà o ragione, e che con essa si è immedesimato; allora si può dire che l'io è libero solo quando compie il bene. È libero, cioè, della libertà di questa volontà o ragione, la quale, poichè la sua volontà propria è il bene, operando il bene, opera liberamente.

Nel primo caso, nel caso in cui si dia il nome di io alla personalità particolare nel suo complesso di tendenze e inclinazioni, l'operare eticamente è, non libertà dell'io, ma negazione dell'io, è il « morire a se stessi » dei libri sacri. Nel secondo caso, quando si dia il nome di io a quel tanto della nostra personalità che si è immedesimata con la ragione o volontà etica come energia universale, e quando perciò le tendenze e le inclinazioni si pongano fuori del vero io, allora l'operare eticamente apparisce

come l'affermazione più piena, risoluta e libera della propria personalità. L'uno e l'altro modo di vedere e di esprimersi dipende, ed è giustificato, dal porsi, nel considerare ciò che sia l'io, dall'una o dall'altra visuale. Molta parte delle divergenze filosofiche in argomenti morali derivano, se si guarda bene in fondo, appunto da questa questione; la quale si potrebbe enunciare, in modo ancora più evidente, così: daremo il nome di io al vizio più caro e profondo, a quello in cui ci appare consistere tutto il nostro essere, la cui soddisfazione ci fa vibrare di piacere le fibre più intime, e privi del quale ci sembrerebbe vuota la vita? O daremo il nome di io alla ragione che lo condanna, che lotta contro di esso, che lo reprime e lo vince? Nel primo caso, la ragione che entro di noi condanna il nostro vizio preferito, è qualche cosa di estraneo alla nostra personalità, la quale è quello stesso vizio; qualche cosa che si è innestato in essa dal di fuori; qualche cosa come un non-io. Nel secondo caso, è lo stesso nostro vizio fondamentale che ci apparisce come alcunchè di esteriore al nostro io, come il nemico, come il non-io tentatore e satanico.

Comunque, l'involontarietà del male è ben lungi, come s'è visto, dall'implicare l'accessibilità universale della virtù. Soccorre sempre il paragone, caro a Platone, della virtù con la salute e dei vizi con le malattie. « Habitus quidem omnis (commenta Marsilio Ficino) aut virtutis est, aut vitii. Si virtutis, omnino voluntarius est... Sin vero vitii habitus est, involuntarius omnino censetur. Quia ita morbus est animi, sicut humorum intemperantia morbus est corporis. Nemo vero morbus dixerit voluntarium... Praeterea eiusmodi habitus ex impedito consilio distractaque electione, et passionibus potius quam

actionibus inolexit [1]. Ex his conficitur platonicum illud saepissime decantatum: vitiorum habitus involuntarios esse, neminemque fieri sponte malum, quemadmodum et nemo sit sponte aegrotus et deformis et inops » [2]. Il male morale è involontario come sono involontarie le malattie corporali. Ma ciò non toglie che la perfetta salute, non solo non sia di tutti, ma sia anzi un privilegio, e la salute morale ben più di quella fisica.

---

(1) Come si vede il contrapposto tra l'azione quale fonte del bene, e la passione, quale sede del male, è stabilito dal Ficino proprio nello stesso senso dell'Amendola.

(2) In IX^m, *De Legibus. Epitome.*

IX

Il mito di Er e Schopenhauer

Una conferma della tesi che sosteniamo, vale a dire che per Platone la virtù si ha per dono di Dio, o largizione speciale della natura; che esiste, insomma, una predestinazione alla virtù; questa conferma, si scorge nei miti con cui Platone illustra qua e là il proprio pensiero.

Tale, quello che conchiude il Libro III della *Repubblica*, e che deve appunto servire a persuadere i magistrati e la città tutta che quella divisione quasi castale tra governanti e governati — ossia tra i virtuosi e i non virtuosi — quella divisione che è il fondamento dello Stato platonico — è una divisione che ha la sua radice profonda e inconcussa in una disposizione divina; e a renderla quindi sempre più ferma da un lato, e, dall'altro, benevolmente accettata.

« Vo' siete infatti tutti quanti vi trovate in uno stesso stato fratelli, così seguiteremo a dir ad essi favoleggiando; ma Iddio in formarvi, a quelli, che tra voi idonei fossero a comandare, oro mescolò in generarli e per questo si hanno in grandissimo onore; quanti son d'essi aiutatori, ad essi l'argento; ferro poi e rame agli agricoltori e agli altri artieri. Come affini che poi siete in tra voi tutti, per lo più generate a simiglianza vostra; accade però talora che

dall'oro sia generato argenteo e dall'argento venga aureo rampollo, e così pur ugualmente pel resto l'uno dall'altro di voi. A' duci perciò degli stati questo anzitutto e massimamente prescrive Iddio, che di nulla si facciano tanto buoni custodi, e a nulla con tanta diligenza risguardino, quanto a ciò che si trova commisto nelle anime dei fanciulli; e se la lor propria prole tenga del rame e del ferro, a niun patto si lascino vincere dalla misericordia, ma assegnandole il luogo che alla sua natura è conveniente, l'avranno a relegare tra gli artieri e i contadini, e inversamente se di questi nasca chi tenga dell'oro e dell'argento, resogli il debito onore, avran da inalzare alla custodia l'un dello stato e al ministero di cooperatore l'altro » (1).

Non si potrebbe più chiaramente significare il concetto che la virtù non s'acquista per insegnamento, nè vi si arriva per un calcolo utilitario; ma è potenza « celestiale », dono di « Dio », o di natura. E sebbene Socrate dica che questo mito è una di quelle menzogne cui talora è conveniente far capo nell'educazione della gioventù, non si può disconoscere che nel mito in discorso si esprime con piena esattezza il pensiero di Platone in argomento. Infatti non solo detto mito è perfettamente analogo a quello di Er che chiude la *Repubblica* e quasi ne riassume il concetto essenziale, ma quando più oltre Platone traccia il quadro delle varie degenerazioni che subisce l'ordinamento degli Stati e parla del trasformarsi dell'aristocrazia nel governo dei pochi, ritorna, ponendolo stavolta in bocca alle Muse, sul concetto delle varie schiatte o generazioni, e addita nel loro confondersi la causa prima della decadenza. « Poi

(1) Libro III, cap. XXI.

saran costituiti magistrati non affatto idonei a tener buona custodia, sì che sappian distinguere le varie generazioni d'Esiodo esistenti appo voi: l'aurea, l'argentea e quella di bronzo e di ferro; ma venendosi a mescolare il ferro con l'argento e il bronzo con l'oro, ne risulterà una disuguaglianza e una brutta discrepanza, le quali dovunque si manifestino, apportano sempre guerra e contesa» (1).

Ancora più chiaramente il concetto d'una ferrea predestinazione alla virtù (o al vizio) è confermato dal mito di Er che dà come il suggello al dialogo. Fa meraviglia che profondi studiosi di Platone possano scorgere in questo mito il riconoscimento del comune libero arbitrio, della vuota libertà d'indifferenza. «Che Platone (scrive il Ferrai (2)) ammetta la libertà di elezione, non pare affatto da dubitare; avvegnacchè non solo chiama volontari ed involontari gli atti dell'uomo, affatto secondo la comune accezione, ma il suo stesso destino, il corpo che veste e la vita che vive fa dipendere dalla libera elezione dell'anima nello stato preesistente alla vita». Sì; ma (a parte l'erroneità con cui il Ferrai sembra interpretare il concetto platonico di volontario e involontario; erroneità che risulta chiara da quanto abbiamo detto precedentemente in proposito) una tale elezione nello stato preesistente alla vita nulla ha a che fare con ciò che s'intende comunemente per libero arbitrio. Che questo sia del tutto escluso dalla dottrina etica di Platone, non sembra oramai più possibile negare. Come una verità evidente proclama il determinismo platonico il Gomperz, il quale, dopo aver accennato come qualche espressione farebbe

(1) Libro VIII, cap. III.
(2) Proemio alla *Repubblica* (ediz. citata, p. CCL).

credere che Platone forse indeterminista, prosegue: « Mais ce n'est là qu'une apparence, qui ne supporte pas un examen approfondi. La doctrine intellectualiste de la volonté que soutenait Socrate, à la quelle Platon à été si longtemps fidèle, et dont il n'a jamais abandonné la formule (« personne ne pêche volontairement ») est non seulement déterminisme; mais c'est un determinisme d'un caractère très étroit. Car pour elle non seulement la volonté est determinée en tout temps par des motifs, mais par une sorte particulière de motifs, à savoir par des notions ou des connaissances. Sans doute Platon s'est bien éloigné de ce point de départ dans les oeuvres de la vieillesse, et nulle parte autant que dans les *Lois*, où, à côte de l'ignorance, on voit formellement apparaître comme cause des fautes la « faiblesse de volonté » que niait son maître. Malgré cela, il n'attribue jamais à l'âme une action sans cause, au contraire il en ramène les actes volontaires à sa nature, et cette nature, il l'a declarée changeante, mais il ne l'a jamais montrée se modifiant brusquement ou sans cause suffisante » (1).

Queste proposizioni del Gomperz contengono, a nostro avviso, due inesattezze: una consiste nel ritenere che Platone abbia abbandonato l'intellettualismo etico nelle *Leggi*, mentre il contrario è vero, come s'è ripetutamente mostrato: anzi, al suo determinismo è appunto l'intellettualismo etico (secondo noi l'abbiamo esposto) che dà la base e l'impronta; — l'altra consiste nel carattere ristretto e fondato sulle nozioni e le cognizioni, che il Gomperz attribuisce al determinismo platonico; mentre questo, come appare dal mito di Er, è d'una profondità filosofica molto maggiore. Comunque, è bastantemente

(1) Op. cit., loc. cit., xx, vi, p. 693.

importante, e meritava di essere notata, l'esplicita affermazione del Gomperz che nell'etica di Platone non trova luogo il libero arbitrio [1].

Le anime, adunque, (secondo il mito di Er) sono condotte innanzi alla vergine Lachesi, la Moira del Passato. Un vaticinante prende di su le ginocchia di lei le sorti e le diverse norme di vita, e proclama: « Della vergine Lachesi, figlia della necessità, questo è il comandamento. O anime che vivete la vita d'un giorno, ora è il cominciamento d'un altro mortale periodo della specie che ha termine nella morte. Non già un demone avrà voi in sorteggio, ma voi medesime vi sceglierete il demone vostro. Quella cui prima chiami la sorte, per prima la vita s'elegga, nella quale avrà da trovarsi stretta di necessità. Virtù non ha suo proprio padrone; secondo che uno più o meno l'onori, più o men la possiede. La colpa è tutta di chi sceglie. Dio è fuori di causa ».

Compiuta la scelta, le anime sono ricondotte davanti a Lachesi. « Essa a ciascuna assegnava il suo proprio genio, il quale per tutta la vita siale guardiano e dia adempimento alla parte eletta [2]. Ed esso genio per prima cosa conduce l'anima

---

(1) Che il determinismo etico sia necessariamente contenuto in ogni filosofia idealistica di tipo platonico, è luminosamente messo in luce dal Tarozzi (*Della Necessità nel fatto naturale ed umano*, Torino, 1897), il quale combatte detto determinismo con una dottrina che sostanzialmente precorre, a dieci anni di distanza, l'*Évolutien Créatrice* del Bergson e le teoriche contemporanee di scaturigine bergsoniana; e precorre anche la teoria della libertà del Croce precedentemente accennata. Anzi, la dottrina del Tarozzi è più ampia e risoluta, in quanto per lui la novità, la singolarità infinita dei fatti, è propria non del solo fatto volitivo, ma altresì di ogni fatto della natura (Cfr. anche *La Varietà infinita dei fatti e la Libertà morale*, Palermo, Sandron, s. d.)

(2) Lo stesso concetto che il demone destinato presieda necessariamente su tutta la vita dell'uomo è riaffermato in un altro mito narrato

a Cloto, che, di sua mano e per un giro del fuso, fa rata la sorte, che cadauna s'è eletta; e tocco che anch'egli ha il fuso, la conduce ad Atropo che fila, per rendere immutabili gli stami fatali» (1).

Ora (senza contare che per le anime che scelgono da ultime anche una siffatta libertà di scelta è soppressa, perchè esse non possono se non avere la sorte lasciata dalle altre) che cosa significano, chiarissimamente, le particolarità, ora accennate di questo mito?

Esse significano che per Platone non esiste il libero arbitrio, nella comune accezione di questa parola, nel senso di libertà di indifferenza; ma solo quel libero arbitrio fondato sulla distinzione tra l'essere fenomenico e l'essere noumenico dell'uomo posta da Kant nei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* e nella *Critica della Ragion Pratica*, distinzione di cui poscia Schopenhauer fece proprio e approfondì il concetto nel suo *Saggio sul Libero Arbitrio.*

Nella prima delle opere ora citate così pone Kant, in forma più chiara, questa distinzione:

«L'uomo... siccome non si produce in qualche modo da se stesso, e non riceve il concetto che ha di sè a priori, ma empiricamente, è naturale che non possa ugualmente acquistare conoscenza di sè per il senso intimo, ma soltanto per l'apparenza fenomenica della sua natura e per il modo con cui la sua coscienza è affetta. Nello stesso tempo però egli deve ammettere necessariamente, al di sopra di

---

nel *Fedone*: «E si racconta questo, che il demone di ciascun uomo, quello che l'ha avuto in sorte durante la vita, egli stesso imprenda a menarlo in non so che luogo», ecc. E poco più oltre: «L'anima per forza e a mala pena va via, condotta dal demone che le è stato destinato». (Cap. LVII, trad. BONGHI).

(1) Libro X, cap. XVII.

questa modalità del suo proprio soggetto, composta unicamente di fenomeni, qualche cosa d'altro che gli serva di fondamento, vale a dire il suo proprio io, comunque questo possa essere costituito in se stesso; così dunque, per ciò che ha rapporto con la semplice percezione e con la capacità di ricevere le sensazioni, egli deve riguardarsi come facente parte del mondo sensibile, mentre per ciò che in lui può essere attività pura (vale a dire per ciò che giunge alla coscienza, non per un'influenza esercitata sui sensi, ma immediatamente) deve considerarsi come facente parte del mondo intelligibile...

« Per questo un essere ragionevole deve in quanto intelligenza (non dunque per le sue qualità inferiori), considerarsi come appartenente, non al mondo sensibile, ma al mondo intelligibile; in conseguenza egli ha due punti di vista da cui può considerare se stesso e conoscere le leggi delle sue facoltà, cioè di tutte le sue azioni; da una parte, in quanto appartenente al mondo sensibile, egli è sottomesso a leggi della natura (eteronomia), d'altra parte, come appartenente al mondo intelligibile, è sottomesso a leggi che sono indipendenti dalla natura, quindi non empiriche, ma fondate unicamente nella ragione... L'essere ragionevole appartiene, come intelligenza, al mondo intelligente, ed è soltanto come una causa efficiente appartenente a questo mondo che egli chiama la sua causalità una volontà...

« Noi concepiamo l'uomo, quando lo qualifichiamo libero, in un altro senso e sotto un altro rapporto di quando noi lo consideriamo come sottomesso, in quanto parte della natura, alle leggi di questa stessa natura... L'uomo che si considera in tal modo come intelligenza, si colloca per ciò stesso in un altro ordine di cose, e quando egli si concepisce come

intelligenza dotata di una volontà, quindi di causalità, si mette in rapporto con principii determinanti di tutt'altra specie, che non quando egli si considera come un fenomeno del mondo sensibile (ciò che egli è anche realmente) e sottomette la sua causalità, secondo determinazioni esterne, a leggi della natura » (1).

Da ciò la conseguenza ricavata da Kant nella *Critica della Ragion Pratica* che i rimproveri inflitti a coloro che dimostrano una perversità così precoce da essere ritenuti per malvagi nati, non avrebbero ragione di essere « se noi non supponessimo, che tutto ciò che deriva dal loro libero arbitrio (come, senza dubbio, ogni azione fatta deliberatamente) abbia per fondamento una causalità libera, che sin dalla prima giovinezza manifesta il suo carattere nei suoi fenomeni (le azioni); i quali, per l'uniformità del modo di procedere, fanno conoscere una connessione naturale, che però non rende necessaria la natura cattiva della volontà, ma piuttosto è la conseguenza dei principii cattivi ammessi liberamente e immutabili, che lo rendono soltanto ancor più riprovevole e degno di castigo » (2).

Più chiaramente ancora Kant espone il suo pensiero nell'opera *La Religione nei limiti della Ragione*: « Quando si dice che l'uomo ha in sè come tendenza innata la disposizione al bene o al male, non si vuol già dire che l'uomo nel quale questa tendenza si manifesta, non l'abbia acquistata, cioè non ne sia l'autore; ma quella espressione significa che questa tendenza non è acquistata nel tempo; che il fondamento del bene e del male si trova nell'uomo

---

(1) *Fondamenti della Metafisica dei Costumi*, parte III.

(2) *Critica della Ragion Pratica* (Dilucidazione critica dell'Analitica, ecc.) trad. CAPRA. Bari, Laterza, 1909).

anteriormente ad ogni manifestazione della libertà nell'esperienza; per conseguenza il principio del bene e del male coesiste con l'uomo, nasce con lui, e pure la nascita non ne è la causa » (1).

Tale il fondamentale concetto kantiano che Schopenhauer sviluppa. Come (egli dice infatti a un dipresso) la realtà empirica del mondo sensibile sussiste parallelamente alla sua idealità trascendentale, così la rigorosa necessità empirica dei nostri atti, si accorda con la nostra libertà trascendentale. Il carattere empirico, in quanto oggetto dell'esperienza, è un semplice fenomeno, sottoposto alle forme d'ogni fenomeno (tempo, spazio e causa) e dominato dalle leggi di esse. Ma la condizione e la base di questo carattere fenomenico, è indipendente da quelle forme, perchè è cosa in sè, ed è quindi sottratta ad ogni cangiamento, costante, immutabile. Essa è il carattere intelligibile (noumenico), cioè la volontà dell'uomo come cosa in sè.

Il carattere, nel suo aspetto noumenico, possiede la libertà assoluta, ossia è indipendente dalla legge di causa, poichè questa è semplicemente la forma dei fenomeni. Ma tale libertà è trascendentale, cioè non si manifesta nel mondo dell'esperienza. Essa non esiste che in quanto facciamo astrazione dall'apparenza fenomenica e da tutte le sue forme, per elevarci fino a quella realtà misteriosa, che, collocata fuori del tempo, può essere pensata come l'essenza interiore dell'uomo in sè. Grazie a questa libertà tutte le azioni dell'uomo sono veramente l'opera sua, malgrado la necessità con cui promanano dal carattere empirico, quando questo subisce l'azione

---

(1) I, 8. Cito il sunto del libro suaccennato, sunto pubblicato per la prima volta a Riga nel 1796, e attribuito allo stesso Kant.

dei motivi; perchè questo carattere empirico è semplicemente l'apparenza fenomenica del carattere intelligibile o noumenico, vale a dire il modo e l'aspetto con cui si offre al nostro intelletto l'essenza del nostro io in se stesso. La volontà è dunque libera, ma soltanto in se stessa e fuori del mondo dei fenomeni; mentre in questo mondo essa si presenta con un carattere generale interamente fissato in precedenza, al quale tutte le azioni devono essere conformi.

La libertà umana si deve cercare, adunque, per Schopenhauer, non nelle nostre azioni individuali, come fa il senso comune, ma nell'intiera natura dell'uomo, la quale deve considerarsi come un unico e primordiale atto libero, che a un intelletto sottoposto alle forme del tempo, dello spazio e della causa, si manifesta solamente sotto l'apparenza d'una moltiplicità e varietà d'azioni. Queste, a cagione dell'unità primitiva della cosa in sè di cui sono la manifestazione, devono essere tutte rivestite dello stesso carattere e parere rigorosamente necessitate dai diversi motivi che volta a volta le provocano e le determinano particolarmente.

Quindi, nel mondo dell'esperienza la massima operari sequitur esse, non soffre eccezioni. Ma mentre è un errore fondamentale attribuire la necessità all'Esse e la libertà all'Operari, è invece vero che la libertà che non esiste nell'Azione, esiste nell'Essere, dal quale però l'Operari, l'Azione, risulta in modo necessario.

L'uomo, adunque, fa sempre ciò che vuole, eppure agisce sempre per necessità. La ragione sta in ciò, che egli è già ciò che vuole, e da ciò che è deriva naturalmente ciò che fa [1].

---

(1) SCHOPENHAUER, *Saggio sul Libero Arbitrio*, cap. v.

Nient'altro che questo vuol dire Platone. La soluzione schopenhaueriana del problema del libero arbitrio — cioè, la libertà non esiste nel campo dei fenomeni, nella sfera delle azioni individuali, ma esiste solo più in là e più in alto, nella sfera del noumeno, nel campo trascendentale — è esattamente il pensiero platonico, espresso in forma poetica col mito di Er.

X

Platone commentato da Spinoza e da Kant

Abbiamo visto che la possibilità di essere virtuosi sta per Platone nell'aspirazione profonda al Vero, in questa aspirazione innata, che è ad alcuni eletti largita da Dio o da Natura. È ora il caso di dilucidare perchè questa aspirazione al vero assicuri la virtù nell'animo di chi la sente, e lo tenga necessariamente lontano dal male.

Il Rosmini nell'atto in cui, con piena conformità a quanto noi sosteniamo, riconosce che nel sistema socratico-platonico, si fa « talora dipendere la virtù dalla cognizione speculativa », e in conseguenza si approda alla conclusione « che l'esser buono o cattivo non è in potere dell'uomo »; nell'atto in cui afferma che quel sistema « confondeva la virtù colla scienza », e che in esso, « la virtù si riduceva a contemplare l'essenza delle cose, o sia alla sapienza » (1); nell'atto in cui ciò afferma, e come conseguenza di questa affermazione, rimprovera al sistema medesimo di far consistere la virtù in un puro astratto atto mentale incapace di conseguenze relative alla condotta della vita. Egli accusa Socrate

(1) *Principî della Scienza Morale e Storia comparativa e critica dei Sistemi*, ecc., pp. 420, 246, 339.

e tutta la filosofia greca di aver posto « la morale negli atti intellettivi-pratici », e di non aver fatta « la distinzione fra il giudizio puramente speculativo dell'intendimento e il giudizio pratico ed operativo » (1).

Ma, in realtà, di questa distinzione non c'è bisogno. Non v'è dubbio che nel sistema platonico l'esser buono o cattivo non è in potere dell'uomo, perchè il proporsi d'aver la virtù — ossia di avere l'intelligenza speculativa, la sapienza, in cui la virtù consiste — non basta ad ottenerla. Ma in chi possiede già il vero pensiero speculativo questo è anche virtù, cioè si manifesta anche come condotta virtuosa della vita.

Secondo la mente è costituita speculativamente, tale essa opera praticamente. L'opera pratica non è che la traduzione esteriore — la fenomenologia — dell'intima costituzione speculativa mentale. L'uomo opera come pensa, e i vizi non sono altro, come dice Kant, che i « frutti dei pensieri colpevoli » (2).

L'atteggiamento speculativo dello spirito e la condotta sono le due faccie della stessa medaglia. E questa identità del primo con la seconda è certo il concetto fondamentale di Platone, quando egli afferma che la virtù è scienza, ossia sapienza, pensiero.

E la spiegazione di tale identità è data dallo stesso Platone.

« Cui i desiderii verso un solo punto s'indirizzano, noi sappiam bene, che quelli per gli altri obbietti s'attenuano, quasi ruscello sviato dalla corrente... Cui pertanto verso la scienza e quant'essa concerne tutte le forze sono intese, al diletto dell'anima, cred'io,

---

(1) Op. cit., p. 166.

(2) *Elementi metafisici della Dottrina della virtù.* Introduzione, XIV.

s'indirizzerà costui, e al diletto in sè, ma i diletti del corpo e' li lascerà affatto da banda » (1).

Il Gomperz ha scorto assai chiaramente perchè per Platone l'aspirazione al vero, ossia la filosofia, è anche virtù. « La nature philosophique (egli scrive) est intimement liée en soi à tout ce qui est bien. Elle est penetrée de l'amour de la verité et du desir de savoir. Par là est crée au fleuve de ses desirs un lit profond, qui le contient tout entier. Aussi le philosophe n'est-il pas avide, et ne désire-t-il guère ce que l'argent peut acheter. Toute petitesse, toute bassesse sont étrangères à l'esprit qui s'est familiarisé avec tous les êtres et se meut dans tous les temps. La lâcheté ne trouve aucune place dans une âme trop haute pour considerer la vie elle-même comme quelque chose de grand. Le philosophe est donc écarté de l'injustice et attiré à la justice par toutes les forces de son être » (2).

Non si vede come il Gomperz, avendo data questa precisa spiegazione dell'identità che esiste per Platone tra pensiero speculativo, o filosofia, e virtù, non abbia saputo risolutamente affermare tale identità come essenziale nell'etica platonica, e abbia anzi asserito che Platone rinnega poi l'intellettualismo etico introducendo il fattore della volontà: mentre, come abbiamo visto, questa, per Platone, si confonde, se volontà forte e buona, con la potenza organica di comprensione intellettuale, se volontà debole e cattiva, con la mancanza di tale potenza; — e mentre, la stessa spiegazione del Gomperz dimostrava pienamente come il pensiero speculativo o filosofia, basti, senza bisogno di ricorrere al concetto distinto di

(1) La *Repubblica*, libro IV, cap. II.
(2) Op. cit., loc. cit., XII, II, pp. 497-8.

volontà, a fondare la virtù: e, per vero, l'identità di conoscenza e volizione, che abbiamo precedentemente accennata [1], ci permette di concludere che il modo con cui si conosce è il modo con cui si vuole.

Comunque, certo è che la spiegazione del Gomperz illumina assai bene il pensiero di Platone in argomento. Pensiero che, in realtà, risponde perfettamente al vero. E se talvolta sembra che no, poichè si veggono persone dotate di mente speculativa, le quali pure non sono virtuose, questa pretesa smentita di fatto a quel concetto platonico non è che un'apparenza. I pensatori, i filosofi, che non sono virtuosi, possono essere non virtuosi solo in quanto non sono pensatori e filosofi, solo perchè non lo sono abbastanza. Possono essere non virtuosi solo in quanto lascino una parte dell'animo loro in balìa d'altri pensieri che non sono la filosofia, solo in quanto cioè la filosofia non li domini ancora sufficientemente, non ne pervada in misura sufficiente lo spirito, non occupi ancora tutti i meandri di questo, non si sia fatta veramente sangue delle loro vene. Quando invece ciò avviene, quando cioè il filosofo è veramente e interamente filosofo, egli non può essere che virtuoso, per la ragione che sopra s'è vista esposta da Platone e lumeggiata dal Gomperz [2]. E il rimedio per la mancanza di virtù d'un uomo dotato di mente speculativa e d'alto pensiero,

---

(1) V. retro, VIII.

(2) Questa, a dir così, istintività, essenzialmente unica, per cui si ha ad un tempo la virtù e la scienza speculativa, è posta in luce dal Ficino nella sua esposizione del mito del *Fedro*, così: « Geminas alas esse geminum instinctum menti ingenitum, ad superna animum elevantem: in intellectum quidem instinctum ad divinum verum, in voluntate vero instinctum ad divinum bonum pro viribus convertentem. » (*In Phedrum, Epitome*).

sarebbe unicamente questo, che egli potesse diventare più completamente filosofo, che la speculazione e l'alto pensiero potessero più completamente assorbirlo in sè, che egli potesse più interamente perdersi, quasi a dire, e naufragare in essi, e in essi soltanto trovare la propria vita.

***

Del resto, l'esplicazione di questo concetto platonico ci è offerta (come abbiamo accennato) anche da Spinoza, la cui vita altresì è di quel concetto una splendida e nobilissima illustrazione; da Spinoza, per il quale è la capacità di assurgere alla Beatitudine, cioè all'amore intellettuale di Dio, al senso dell'unità dell'io col Tutto quella che fa perdere ogni attrattiva ai piaceri sensibili, e quindi produce la virtù; e non la virtù che produce la Beatitudine.

Spinoza intende per Beatitudine l'amore intellettuale dell'Anima verso Dio, che è poi l'amore con cui Dio ama se stesso in noi, non cioè in quanto è infinito, ma in quanto può esplicarsi mediante l'essenza dell'anima umana (1). Questa Beatitudine è, insomma, per Spinoza, l'assurgere dell'anima a Dio o all'Universale, il suo immedesimarsi con esso, e quindi è ciò che i libri sacri chiamano Gloria, o ciò che si potrebbe chiamare contento interiore (animi Acquiescientia) o Gioia (Laetitia) (2). Orbene; «questa Beatitudine (così Spinoza conclude la sua *Etica*) non è già il premio della virtù, ma è la stessa virtù; nè di essa godiamo perchè raffreniamo gli appetiti del senso, ma, viceversa, è perchè godiamo

(1) *Etica*, parte v, Prop. xxxvi.
(2) Id. Id., Scolio.

di essa che possiamo raffrenare questi appetiti» (1). E dimostra il suo concetto così: «Quanto più l'Anima gode di questo Amore divino o beatitudine, tanto più comprende, cioè tanto maggior possanza ha sugli affetti e tanto meno patisce dagli affetti che sono cattivi; e quindi per ciò che l'Anima gode di questo Amore divino o beatitudine, ha il potere di raffrenare gli appetiti sensuali. E poichè la possanza umana di raffrenare gli appetiti consiste nel solo intelletto, così nessuno gode della beatitudine, perchè raffrenò gli affetti, ma al contrario la potestà di raffrenare gli appetiti nasce dalla stessa beatitudine» (2).

Secondo Spinoza, adunque, quando è che gli affetti e gli appetiti possono essere raffrenati, cioè che la condotta della vita può essere virtuosa? Quando un'anima sia di tempra così elevata e nobile da poter assurgere a quella comunione mistica con Dio, che egli chiama Beatitudine. Non è già che la condotta virtuosa ci assicuri come premio questa identificazione con Dio, e il senso di contentezza e di gioia che ne segue; ma è, al contrario, quando un'anima è così alta, pura, comprensiva, da poter sentirsi parte dell'anima del Tutto, da poter immedesimarsi con essa, da poter trarre da cotesta identificazione la pace e il gaudio supremo, è soltanto allora che per quell'anima i godimenti del senso impallidiscono, perdono ogni attrattiva, finiscono per svanire come nebbia. Ma, perchè ciò accada, perchè questa vittoria sulle passioni si avveri, bisogna che l'anima sia tale, tale sia la natura, tale (per riprendere il linguaggio di Platone) il «divino fato» da cui è posseduta, da poter essere precedentemente

(1) Parte v, Prop. XLII.
(2) Id. Id., Dimostrazione.

assurta a quel senso di identificazione col Tutto, cioè all'amore intellettuale di Dio o Beatitudine.

Che se un dubbio potesse ancora rimanere sul pensiero di Spinoza, esso è dissipato dalla ventesimaterza delle sue lettere, là dove risponde alla domanda che gli aveva mosso Guglielmo Blyenberg, se, cioè, dandosi alcuno alla cui natura non repugnasse, ma si confacesse, cedere agli appetiti sensuali e commettere delitti, esisterebbe in lui un criterio di virtù (ratio virtutis) che lo potesse persuadere a fare il bene e non fare il male. Spinoza risponde che questa domanda gli somiglia all'altra: se con la natura di taluno si confacesse d'impiccarsi, potrebbero darsi ragioni perchè egli non si impiccasse? « Ora, affermo (sia che ammetta, sia che non ammetta il libero arbitrio) se alcuno scorge di vivere più a suo agio sulla forca che seduto a mensa, egli agirebbe stoltissimamente, se non si impiccasse; e colui che scorgesse chiaramente di poter godere una vita od essenza davvero più perfetta e migliore commettendo delitti che seguendo la virtù, sarebbe stolto se non li commettesse. Poichè i delitti rispetto a una siffatta perversa natura umana sarebbero virtù » (1).

Questa affermazione di Spinoza ci dà modo, non solo di scorgere chiaramente il significato della proposizione dell'*Etica* in cui della Beatitudine si fa l'antecedente necessario del raffrenamento degli appetiti, ma altresì di penetrare completamente il senso nel quale Platone assevera che la virtù si ha per « divino fato ». Se una natura umana ha una siffatta costituzione profonda che essa non sia suscettibile di sentire alcun desiderio, alcuna aspirazione verso la Virtù o il Bene, ma bensì il Male (in ogni o in

(1) *Opera* (rec. Vloten et Land). Aja, 1895, vol. II, p. 290.

taluna sfera di attività) riluca ad essa come ciò che unicamente la attrae, come ciò unicamente, che, nelle sue più occulte latebre e nelle sue più intime fibre, essa trova desiderabile e capace di darle un appagamento sostanziale, laddove l'operare il Bene le lasci quel senso di scontentezza e quasi di rimorso per essersi lasciato sfuggire un'occasione dell'unico gaudio di cui essa è suscettibile (cioè il gaudio proveniente dal Male), quel senso stesso che segue nelle nature normali l'operare il male — allora, non vi può essere alcuna ragione che persuada una siffatta natura ad operare il Bene. Essa non potrà che operare il Male; e il Male che fiorisce così con spontanea necessità dalla sua sostanza più profonda, è (dice giustamente Spinoza) la sua virtù; è, vale a dire, rispetto ad essa, ciò che è, rispetto a una natura buona, quello stesso che fiorisce con spontanea necessità dalla sostanza più intima di questa. Nell'un caso e nell'altro si tratta della fioritura e del frutto che solo danno e possono dare l'una e l'altra sostanza più profonda delle due nature.

L'anima, quindi, è virtuosa se questa sua più profonda sostanza è tale che essa possa assurgere alla Beatitudine o che sia posseduta da quel tal « divino fato ». In caso contrario, non può essere che viziosa.

***

Anche la dottrina di Kant offre delle notevoli dilucidazioni al pensiero di Platone e presenta con la sua concezione della virtù qualche interessante analogia.

Abbiamo veduto come il piacere che accompagna la virtù non possa a nostro avviso intendersi, secondo Platone, nel senso che esso costituisca un incentivo e un movente alla virtù. L'accompagnarsi

del piacere alla virtù è una pura e semplice questione di fatto, e non possiede, diremmo, alcuna potenza dinamica. Chi è già virtuoso prova piacere nell'esercizio della virtù; ma chi non lo è già, non può diventarlo, determinatovi dal pensiero che essendo virtuoso proverà piacere; l'intenzione e la previsione di questo piacere che seguirà la virtù non esiste se non in chi ha già l'animo informato a virtù, e non può essere un mobile che spinga alla virtù chi non abbia già l'animo così costituito.

Orbene, in Kant troviamo un'acuta dilucidazione e conferma di questa interpretazione del pensiero platonico. «È vero (egli scrive) che quando l'uomo pensante è arrivato a vincere le inclinazioni che lo spingevano al vizio, ed ha la coscienza di aver fatto il suo dovere non ostante ogni ostacolo, egli si trova in uno stato di pace interiore e di contentezza che si può benissimo chiamare felicità, e nel quale la virtù è la ricompensa di se stessa. Ora, dice l'eudemonista, questo piacere, questa felicità è precisamente il motivo che ci spinge alla virtù. Il concetto del dovere, secondo lui, non determina immediatamente la nostra volontà, ma noi non siamo spinti a fare il nostro dovere che per mezzo della felicità che abbiamo in prospettiva. Ma invece è chiaro che, per poter raggiungere questa ricompensa della sola coscienza del dovere compiuto, bisogna anzitutto aver posseduto questa coscienza; vale a dire, bisogna sentirsi obbligati a fare il proprio dovere prima di sapere che la felicità deve esserne la conseguenza, e quindi non si può pensare anzitutto a quest'ultima cosa. La dottrina di cui parliamo s'aggira dunque in un circolo con la sua spiegazione. Infatti, il partigiano di questa dottrina non può sperare di essere felice (o di gustare la felicità interiore) se

non ha coscienza d'aver fatto il suo dovere; e non può essere spinto a fare il suo dovere se non dalla speranza della felicità che si procurerà in tal modo» (1). E ancora nella *Critica della Ragion Pratica*, Kant rileva con somma chiarezza che si deve « immaginare già prima come virtuoso colui che è rallegrato dalla coscienza di azioni conformi al dovere... Si deve pur apprezzare prima l'importanza di ciò che noi chiamiamo dovere, l'autorità della legge morale, e il valore immediato che coll'osservanza di questa la persona acquista davanti a se stessa, per sentire quella contentezza nella coscienza della propria conformità alla legge, e l'amara rimostranza quando si deve rimproverarsi la trasgressione della legge. Non si può dunque sentire questa contentezza o questa inquietudine prima di conoscere l'obbligo, e porla a base di quest'ultimo » (2).

Onde appunto risulta lucidamente che l'interpretazione da noi sostenuta del pensiero di Platone su questo punto, non soltanto è l'unica che possa togliere il carattere di utilitarismo alla dottrina platonica della virtù; ma è anche l'unica che possa logicamente giustificarsi.

Abbiamo anche visto che per Platone non è virtù il raffrenare « con una certa saggia violenza » le passioni « non già persuadendole per il meglio, nè dominandole con la tranquilla ragione », ma per calcolo utilitario (3); che non è virtù quel rintuzzare una passione con un'altra passione, in cui consiste l'essere « per licenziosità temperanti » (4). Ora, questo

---

(1) *La Metafisica dei Costumi* (*Elementi Metafisici della Dottrina della Virtù*. Prefazione).

(2) Parte I, cap. I, § 8, Scolio 2 (trad. CAPRA). Bari, Laterza, 1909.

(3) *La Repubblica*, libro VIII, cap. IX.

(4) *Il Fedone*, XIII (v. retro, II).

concetto è pure costante in Kant; e l'analogia tra il pensiero di quest'ultimo in argomento e quello di Platone, si rileva forse, meglio che altrove, da questo passo della *Metafisica dei Costumi*: « Nella virtù gli ostacoli derivano dalle inclinazioni della natura, che entrano in lotta con la risoluzione morale; e poichè è l'uomo stesso che oppone questi ostacoli alle massime della sua ragione, la virtù è una coazione esercitata su se stessi; ma essa non è ciò soltanto (giacchè altrimenti si potrebbe cercar di vincere un'inclinazione della natura con un'altra); è altresì una coazione che si esercita sopra se stessi secondo un principio di libertà interiore, cioè per mezzo della semplice idea del dovere, quale questa risulta dalla legge formale del dovere » (1). E come appare da tutta la dottrina di Kant, la concezione della virtù si libera dall'eudemonismo precisamente con questo far scaturire la virtù stessa da tale moto spontaneo, ed esteriormente incausato, dell'animo, che per Kant è l'appercezione della semplice idea del dovere, per Platone quello che si potrebbe chiamare il genio etico.

***

Ma qualche altra profonda relazione fra il pensiero dei due filosofi su questo soggetto si potrebbe forse rintracciare.

In un passo notevole dei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* (Sezione 1ª) Kant proclama non potersi sostenere che la ragione serva alla conservazione, al benessere, alla felicità degli esseri che ne sono provvisti. Le azioni che un essere dovrebbe

(1) *Elementi Metafisici della Dottrina della Virtù*. Introduzione, IX.

compiere per raggiungere questi risultati gli sarebbero indicati con sicurezza molto maggiore dall'istinto. Affidare all'istinto, la scelta dei mezzi e dei fini capaci di condurre alla felicità sarebbe stato assai più sicuro che affidarla ad un organo, il quale, con tutti i suoi calcoli e le sue previggenze, finisce per prendere su questo terreno abbagli colossali.

Perchè, adunque, vediamo noi al sommo della scala degli esseri prodursi la ragione, se questa non giova al benessere, se questa non è insomma (come si direbbe in linguaggio darwinistico) il risultato d'un migliore e più proficuo adattamento, perchè a ciò meglio e più sicuramente sarebbe bastato l'istinto? Essa, la ragione, è una potenza con cui dominare la volontà, eppure non serve a dominarla nel senso di guidare alla felicità. A quale scopo servirà allora a dominarla? Allo scopo di creare una volontà buona, non già come mezzo in vista d'un fine, ma buona in se stessa.

Questa volontà buona è espressa dalla formula « agisci in modo che tu possa volere che la tua massima divenga una legge universale ». La volontà buona deve quindi essere indipendente da ogni intenzione ulteriore, e perciò operare, non già perchè il far bene sia anche piacevole e conforme alle inclinazioni, ma con assoluta indipendenza dalle inclinazioni. Essa deve escludere completamente l'influenza dell'inclinazione, e di ogni obbiettivo della volontà, sicchè questa non si determini se non per puro rispetto alla legge universale. « L'uomo sente in sè, contro tutti i comandamenti del dovere che la ragione gli rappresenta come altamente rispettabili, una potente forza di resistenza, la quale risiede ne' suoi bisogni e nelle sue inclinazioni, di cui la completa soddisfazione si riassume ai suoi occhi sotto

il nome di felicità. Ora la ragione enuncia i suoi ordini senza in ciò niente accordare alle inclinazioni, senza piegare, e per conseguenza con una specie di disprezzo per tali pretese turbolenti e per ciò appunto in apparenza legittime, che nessun comando riesce a sopprimere ».

Che cosa significa in fondo, questa dottrina di Kant? Essa significa che in mezzo alle inclinazioni, ai bisogni, agli istinti, dell'essere vivente — i quali abbandonati a sè sarebbero stati meglio capaci di assicurargli la felicità — è venuta, un bel momento, ad impiantarsi la ragione. È venuta ad impiantarvisi come un organo, non già atto ad aiutare la soddisfazione dei bisogni e delle inclinazioni, (perchè a ciò avrebbe meglio servito l'istinto), ma, anzi, destinato a contraddire inclinazioni e bisogni, creando nell'anima umana il concetto del Bene o della Virtù, da obbedirsi per sè, senza motivi, all'infuori di ogni inclinazione. Nel fenomeno della vita, la quale retta dal giuoco delle inclinazioni, dei bisogni, degli istinti, procedeva in modo sufficiente ad assicurare agli organismi la felicità possibile, ecco che a un certo punto penetra questa facoltà, esorbitante dai limiti della vita stessa e dei suoi fini, anormale rispetto all'ovvio e regolare raggiungimento di essi — questa facoltà che è la ragione, destinata unicamente a produrre l'idea del dovere, idea nuova, che niente ha a che fare col più felice svolgersi della vita stessa. La ragione, adunque, è in un certo senso una facoltà che esce dal corso regolare dell'evoluzione vitale, che trascende dai confini giusti e normali di questa.

Orbene: se i nomi diversi non ci fanno abbaglio, noi vedremo agevolmente che questa ragione di Kant è qualche cosa d'assai analogo all'invasamento, alla

mania, al « divino fato » di Platone. Perchè si abbia la virtù, secondo Platone (come perchè si abbia il genio artistico, la facoltà divinatrice, l'amore) occorre che sulla comune « saviezza » sia venuta ad innestarsi, così da obliterare questa saviezza medesima, una mania, un invasamento, un « divino fato ». Similmente per Kant la virtù non nasce se non quando sulla comune « saviezza » delle inclinazioni, dei bisogni, degli istinti (comune « saviezza », perchè il regolare giuoco di essi ci potrebbe assicurare la felicità possibile) è venuta ad innestarsi questa facoltà disorientatrice di inclinazioni e bisogni, disturbatrice del loro normale andamento verso la meta del benessere, destinata a deviarci da tale meta « savia » dell'evoluzione vitale, per stornarci verso la meta del dovere ideale, meta che non ha in terra radici, nè motivi, — questa facoltà, che è la ragione. La ragione è, rispetto alla vita in generale, all'insieme dell'evoluzione organica, la nostra « mania », il nostro « invasamento », il « divino furore », il « fato divino », la « virtù celestiale », che ha colto in noi uomini lo sviluppo vitale e che ci rende, come direbbe Platone, posseduti dal Dio, ossessionati dal Nume.

Nè si potrebbe allegare, come costituente un abisso insormontabile tra il pensiero di Platone e quello di Kant, la circostanza che mentre per Platone questo divino fato che è la virtù non appartiene all'essenza stessa della natura umana, non è dato quindi in sorte a tutti gli uomini, al contrario per Kant questo divino fato che è la ragione, organo produttore della virtù, è precisamente proprio dell'essenza dell'umana natura. Anzitutto, noi abbiamo veduto come anche per Platone, quella possanza di voltarsi verso la luce del sole, o verso l'idea del Bene, in che consiste la virtù, esista nell'anima di ciascheduno; e come il fatto che

i virtuosi non possano essere che di gran lunga i meno dipende da ciò che questa possanza resta nei più atrofizzata e solo nei pochissimi fiorisce la virtù (1). Ora, è forse molto lontano da ciò il pensiero di Kant? Non esitiamo a rispondere di no, poichè per Kant la funzione che possiede la ragione di essere produttrice della virtù è una funzione ideale. Tale è, per Kant, la destinazione, la ragion d'essere, della ragione. Ma che tale destinazione la ragione raggiunga effettivamente in pratica è cosa che Kant riconosce non avvenir mai pienamente. Essa potrebbe avvenir solo « se la ragione (come egli scrive già nei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi*) avesse pieno potere sulla facoltà di desiderare ».

È bensì vero che Kant dimostra come il rispetto per la legge morale diventi anch'esso un movente della ragion pura pratica — movente che sostanzialmente è quello stesso che abbiamo incontrato nel *Gorgia*, il sentimento d'orgoglio della propria perfezione interiore (approvazione di sè, lo chiama Kant); ma è altresì vero che egli ha cura di avvertire che non può tener conto della efficienza pratica di questo motivo. « Avremo da dimostrare a priori (egli dice) ciò che la legge morale, in quanto è tale, opera nell'anima (o, meglio; deve operare) » (2). È vero ancora che Kant ricava la libertà morale dalla distinzione tra l'uomo-noumeno e l'uomo-fenomeno (3); ma ciò conferma appunto la mera idealità, la semplice possibilità, della funzione della ragione di essere produttrice di virtù, poichè essa funzione non si esplica se non in quanto l'uomo sappia astrarsi

(1) V. retro, VI.
(2) *Critica della Ragion Pratica*, cap. III.
(3) V. retro, IX.

dalla sfera della natura e dai fenomeni, in cui è pure immerso, per assurgere al proprio essere noumenico, e come tale operare. È vero, infine, che nella parte seconda della *Critica della Ragion Pratica* si legge che la « rappresentazione della virtù pura » ha « più forza sullo spirito umano » e gli fornisce « un movente molto più potente » ad effettuare le azioni virtuose « e a produrre risoluzioni più energiche, a preferire a ogni altro riguardo la legge, per puro rispetto ad essa, che tutti gli allettamenti ingannevoli del piacere, e in genere tutto ciò che appartiene alla felicità, oppure che tutte le minaccie di dolore e di male ». Ma è chiaro che tale proposizione, come risulta dal titolo di questa parte dell'opera (*Dottrina del Metodo della Ragion pura pratica*) e come si rileva dalle pagine che seguono, significa soltanto che si può usare di questa rappresentazione della virtù come di un metodo educativo superiore in efficacia a quello che consiste nel servirsi di fatti sensibili (piacere prodotto dalla virtù, dolore dal vizio) quale movente al bene operare: ma ciò sempre sotto la riserva che « queste osservazioni dimostrano soltanto la realtà di un tal sentimento, ma non il miglioramento morale, che è operato mediante esso ». È idealmente possibile, viene, in una parola, a dire Kant, che la rappresentazione della virtù divenga la forza motrice più efficace; ma non viene già a dire che lo sia in realtà, tanto è vero che aggiunge come l'esperienza nulla possa dire circa i risultati di un tal metodo educativo perchè « esso non fu mai ancor in uso » (1).

Invece, la *Critica della Ragion Pratica* abbonda di espressioni donde risulta che, affermando questa

(1) *Critica della Ragion Pratica*, parte II.

funzione della ragione di essere produttrice di virtù, Kant afferma un fatto ideale e astrattamente possibile, ma prescindendo dalla sua possibilità concreta e dal suo avverarsi nel campo dei fatti. « Sia o no sufficiente il potere fisico » (1)... « Se la ragione determinasse interamente la volontà... Sia questa o no sufficiente all'effetto »... (2). « La volontà è concepita come indipendente dalle condizioni empiriche e quindi come volontà pura »... (3). « La legge morale ci trasporta in un mondo ideale, in una natura in cui la ragione pura, se fosse accompagnata dal potere fisico conveniente, produrrebbe il sommo bene... (4). « Qui non si tratta del risultato, ma soltanto della determinazione della volontà e del motivo determinante della massima di questa, in quanto essa è una volontà libera. Infatti posto che per la ragion pura la volontà sia conforme alla legge, di quel che avviene del potere di essa nell'attuazione... di ciò non si occupa punto la critica »... (5). « La legge morale è data, per così dire, come un fatto della ragion pura, del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovare alcun esempio, nel quale essa fosse esattamente osservata »... (6). « In tutti i precetti della ragion pura pratica si tratta soltanto della determinazione della volontà e non delle condizioni naturali (della facoltà pratica) dell'attuazione del suo fine »... (7) ecc.

---

(1) *Critica della Ragion Pratica*. (Introduzione; in principio).
(2) Id., libro I, cap. I, § 1, Scolio.
(3) Id. Id., § 7, Scolio.
(4) Id. Id., § 1,
(5) Id. Id.
(6) Id. Id.
(7) Id. Id., cap. II, *Della Critica*, ecc.

Più esplicitamente ancora nei *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* Kant mette in luce quanto raramente avvenga che nella realtà dei fatti si riscontri l'applicazione del principio morale, quale egli lo concepisce. « Accade talvolta veramente il caso che, malgrado il più scrupoloso esame di noi stessi, non troviamo assolutamente nulla, all'infuori del principio morale del dovere, che abbia potuto essere così potente da spingerci a questa o quella buona azione, a questo o quel grande sacrifizio, ma non si può però concludere con certezza, che realmente non sia stato un segreto impulso d'amor proprio, quello che, sotto al semplice miraggio dell'idea del dovere, fu la vera causa determinante della volontà... Io voglio concedere per amor dell'umanità, che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi al dovere, ma, se ne esaminiamo da vicino il principio e il fine, noi ci urtiamo dappertutto col caro Io, che sempre finisce col predominare, e sul quale, anzichè sullo stretto comando del dovere, che il più sovente esigerebbe l'abnegazione di noi stessi, si fonda l'impulso da cui esse azioni derivano. Non è precisamente necessario essere un nemico della virtù, basta essere un osservatore di sangue freddo che non confonda immediatamente con il bene stesso il più vivo desiderio di vedere il bene realizzato, perchè in certi momenti (sopratutto se si avanza negli anni e se si ha il giudizio da una parte maturato con l'esperienza, e per l'altra raffinato dall'osservazione), perchè, dico, si dubiti che qualche vera virtù si possa realmente incontrare nel mondo. Per preservarci adunque dalla caduta completa delle nostre idee sul dovere e per conservarci nell'animo un rispetto ben fondato della legge che lo prescrive, non c'è altro che la chiara convinzione, che, quand'anche

non vi fossero mai state azioni derivate da tali sorgenti pure, quel che importa di sapere non è se questo o quell'atto ha avuto luogo, ma bensì questo che la ragione comanda per se stessa, e, indipendentemente da ogni fatto dato, ciò che deve accadere, e che, in conseguenza, talune azioni, di cui il mondo non ha forse ancora mai offerto sino ad oggi il minimo esempio e la cui possibilità di esecuzione potrebbe essere messa fortemente in dubbio da quello stesso che fonda tutto sull'esperienza, sono per altro ordinate senza remissione alcuna dalla ragione» (1).

Che più? Nella *Religione nei limiti della Ragione* (questa interpretazione del Cristianesimo, modernista prima del modernismo) Kant ammette il peccato originale, che ha inoculato nell'uomo la tendenza al male, e questo peccato consiste per lui nella risoluzione primitiva, presa anteriormente ad ogni manifestazione della libertà nell'esperienza, coeva all'uomo stesso, di allontanarsi occasionalmente dalla legge morale; consiste nel fatto che l'uomo (meglio si direbbe lo spirito umano in generale) si è indotto originariamente ad invertire nelle sue massime l'ordine dei motivi, a fare dell'amore di sè e di tutte le inclinazioni che ne derivano, la condizione della sua obbedienza alla legge morale, mentre dovrebbe fare della legge morale la condizione suprema della soddisfazione delle sue inclinazioni e adottarla nelle sue massime come solo motivo della propria volontà. E l'esistenza di questa tendenza che conduce la libertà a svincolarsi dal motivo morale, Kant la trova confermata da innumerevoli esempi, offerti sia dalla vita dei selvaggi sia dalla condotta degli uomini civili. Non ci potrebbe essere prova più evidente

(1) Parte II, in principio.

che lo stesso Kant riconosce, non solo la rarità e forse l'impossibilità assoluta dell'applicazione pratica della morale quale è da lui concepita; ma, altresì, il carattere in un certo senso, innaturale, rispetto all'uomo, del principio morale, dal momento che egli afferma che lo spirito umano ne abbia fatto, antecedentemente al tempo, per opera del simbolico Adamo, un radicale ripudio.

È d'uopo adunque riconoscere con lo Stahl che « Kant dichiara espressamente... che non vi ha Ethos nei rapporti e nelle condizioni della vita... ma solo nel nostro pensiero che rimane anche dopo qualsiasi astrazione. Solamente da questo punto di vista egli si fa a considerare le azioni e per conseguenza i rapporti umani. Quindi non si occupa affatto della qualità dell'azione individuale, la quale entra nel mondo reale e ne compie o distrugge il fine; ma semplicemente delle regole o massime generali, formulate senza alcun riguardo a ciò che esiste » (1). Ed è lecito affermare come il concetto di Kant sia che la funzione della ragione produttrice d'un comando che obbliga la volontà indipendentemente dai moventi sensibili e dalle condizioni soggettive e per forza della pura forma, è una funzione, in un certo senso, soltanto astratta: è, cioè, la funzione della ragione considerata solamente in sè, nel suo puro essere, fatta astrazione dalle inclinazioni e dai moventi sensibili e supposto che questi non esistano; fatta anzi astrazione, fino ad un certo punto, dall'istesso nostro carattere di uomini, dalla nostra stessa umanità, giacchè « non bisogna mettersi in testa di voler far derivare la realtà » dell'imperativo morale « dalla

(1) Stahl, *Storia della Filosofia del Diritto* (trad. Torre). Torino, Favale, 1853, p. 288.

costituzione speciale della natura umana... Al contrario ciò che è derivato dalla disposizione naturale propria dell'umanità, ciò che è derivato da certi sentimenti e da certe tendenze, e anche, se fosse possibile, da una direzione speciale, che sarebbe propria alla ragione umana, e non dovrebbe quindi necessariamente valere per la volontà di ogni essere ragionevole, tutto ciò può bene fornire una massima per noi, ma non legge » (1). Kant opera quindi, quasi a dire, come gli scienziati che investigano le leggi della fisica, facendo il vuoto; egli applica, diciamo così, la campana pneumatica e fa il vuoto dai movimenti sensibili e dalle condizioni soggettive. Le verità così scoperte sono certamente attendibili e solide. Ma, come nella vita fisica concreta il vuoto non esiste, e le leggi fisiche, così scoperte, non hanno perciò mai la loro piena applicazione nella realtà, così non esiste il vuoto dai movimenti sensibili nella vita morale, e perciò le leggi analogamente scoperte hanno altrettanto raro o nullo riscontro nei fatti (2).

***

È il caso anche di ricordare come nell'*Introduzione* agli *Elementi Metafisici della Dottrina della Virtù* (XII) Kant osservi che vi sono certe condizioni, le quali, pur non costituendo il fondamento della moralità, sono le condizioni subbiettive che inclinano l'uomo all'idea del dovere, condizioni grazie alle

(1) *Fondamenti della Metafisica dei Costumi* (Sez. II).

(2) « On Kant's admission, an act of pure duty can never be found really in experience at all ». J. B. Baillie, *An Outline of the Idealistic Construction of Experience* (Macmillan, 1906, p. 283). « L'autonomia del valere, intesa al modo kantiano, inchiude un'indipendenza astratta, nè esclusivamente umana ». Fiorentino, *Elementi di Filosofia*, a cura di Gentile (Paravia, 1907, vol. II, p. 129).

quali l'uomo è capace di essere obbligato. Non può esistere un dovere, dice Kant, di procurarsi queste condizioni, (evidentemente perchè, se non le possediamo, non possiamo procacciarcele); però, egli, aggiunge, esse esistono in ogni uomo.

Ma come esistono? Di queste condizioni le principali sono il sentimento morale e la coscienza. Ora, del primo dice Kant che « la coscienza dell'obbligazione suppone sempre questo sentimento, altrimenti non si potrebbe aver coscienza della coazione che l'idea del dovere implica »; ed aggiunge: « ogni uomo (in quanto essere morale) lo porta dunque originariamente in sè... non v'è uomo sprovvisto di ogni sentimento morale; giacchè se qualcuno ne fosse interamente privo, non esisterebbe moralmente »; sicchè « la sola obbligazione che si possa avere al riguardo, è di coltivarlo, e anche di fortificarlo con l'ammirazione che ispira la sua origine impenetrabile ». Quanto alla coscienza, Kant ripete, che essa « non è cosa che si possa acquistare, e non c'è dovere che prescriva di procurarsela; ma ogni uomo, come essere morale, la porta originariamente in sè. Dire che si è obbligato di possedere la coscienza equivarrebbe a dire che si ha il dovere di riconoscere dei doveri... Quando dunque si dice che un tale non ha coscienza, si vuol dire, che egli non tien alcun conto delle decisioni di essa. Perchè, se realmente non l'avesse, egli non si imputerebbe alcuna azione conforme al dovere, o non se ne rimproverebbe alcuna come contraria ad esso, e per conseguenza non potrebbe pensare al dovere d'avere una coscienza ». In conseguenza, anche qui non v'è altro dovere che quello di « coltivare la coscienza, di prestare attenzione alla sua voce, di impiegare tutti i mezzi (il che per conseguenza non è che un dovere indiretto) per comprenderla bene ».

Ora, che cosa viene con ciò a dire Kant? Anzitutto, quello che implicitamente è il punto centrale del suo pensiero è che non è possibile che la legge morale operi se non esistono il sentimento morale e la coscienza, i quali non si possono acquistare, ma esistono o non esistono in via di fatto. La portata della affermazione che sentimento morale e coscienza esistano in tutti gli uomini è circoscritta dalla condizione espressa colle parole « in quanto esseri morali ». E ciò, sostanzialmente, viene a ricondurci al concetto espresso da Spinoza, come conclusione dell'*Etica*, e più sopra esaminato, cioè al concetto che è sempre la costituzione spirituale fondamentale quella che consente od esclude la virtù: con questa differenza, che nel pensiero di Kant si accentua maggiormente la generalità della costituzione spirituale fondamentale suscettibile di virtù. In secondo luogo, Kant ammette che sentimento morale e coscienza debbano essere coltivati, per diventare fecondi di virtù; e con ciò implicitamente riconosce che essi, pur esistendo in tutti gli uomini, come la platonica possanza di volgersi verso il Sole o il Bene, possano, come questa, rimanere in istato di atrofia, di inerzia, di nullismo.

Basta, da ultimo, pensare al principio morale di Kant, consistente in ciò che anche chi si determina al bene vi si deve determinare non per la soddisfazione che ne prova, o per altri analoghi moventi sensibili, ma staccandosi, quasi, con un intimo sforzo di astrazione, da tale soddisfazione, e unicamente determinandosi per obbedire alla legge. « Se la determinazione della volontà avviene bensì conforme alla legge morale, ma solo mediante un sentimento di qualunque specie, che si deve presupporre perchè esso diventi un motivo sufficiente della volontà, se

quindi l'azione non avviene per la legge, l'azione conterrà bensì la legalità, ma non la moralità... È pericoloso anche solo accanto alla legge morale far cooperare alcuni altri moventi... Ogni azione fondata su di essa (la necessità morale) si deve immaginare come un dovere, ma non come un modo di procedere che già ci piace o può diventarci piacevole » (1). Basta pensare a siffatto principio, per capire come questo sforzo, mediante cui, non solo si deve fare il bene, ma si deve fare chiudendo il cuore ad ogni movente piacevole, sia necessariamente raro, sia il prodotto d'un vero e proprio spirito di santità (2), e per convincerci immediatamente che gli individui morali nel senso kantiano non possono essere che di gran lunga i meno.

Essenzialmente, adunque, tanto per Spinoza e per Kant, quanto per Platone, è sempre la stoffa di cui è profondamente contesta l'anima di pochi quella che costituisce la base e la possibilità della virtù.

***

E qui — sia detto per incidenza — abbiamo modo di scorgere, come Federico Nietzsche, che a primo aspetto sembra rompere clamorosamente contro ogni tradizione filosofica per quanto riguarda la morale, in realtà si trovi perfettamente sulla medesima direttiva di questa tradizione.

Platone aveva detto che la virtù non si può insegnare e che essa deriva da un « divino fato », il quale non ha a che fare con la comune « saviezza ».

---

(1) *Critica della Ragion Pratica*, parte I, libro I, cap. III. Di qui l'epigramma di SCHILLER: « Di buon grado io presto aiuto agli amici. Ma, ahi lasso! lo fo per inclinazione; onde spesso mi contrista il pensiero di non essere virtuoso ».

(2) Non però esattamente nel significato kantiano della parola.

Questo, e nient'altro, è il concetto di Nietzsche. Quand'egli si scaglia contro la virtù si scaglia realmente contro quelle pratiche di condotta della vita che si possono insegnare, e che quindi non sono virtù. Si scaglia contro le virtù del sonno, i calcoli della prudenza, il cosiddetto utile beninteso.

L'utilitarismo, come base della morale, è stato annientato da Kant, già prima che esso entrasse a far parte integrale d'un sistema filosofico, cioè del positivismo. Kant, dimostra, infatti, con insuperabile acutezza, che l'utilitarismo non può mai dare precetti morali imperativi. Il motore della morale utilitaria è la felicità, e appunto per raggiungere questo bene supremo l'utilitarismo dà il precetto di essere virtuosi. Ma può questo precetto avere forza imperativa? No, perchè il problema che consiste nel determinare in modo sicuro e generale quali azioni possono favorire la felicità d'un essere ragionevole, è un problema del tutto insolubile: la ricchezza può produrre preoccupazioni e suscitare insidie, la conoscenza può cagionare amarezza e sconforto, la vita lunga può essere una lunga sofferenza, la salute può trascinare ad eccessi micidiali che una salute malcerta avrebbe tenuto lontani [1]. Poichè, dunque, non ci è mai dato conoscere con certezza la via della felicità, nessun precetto, che tenda al raggiungimento di essa, può essere imperativo, può cioè aver forza di presentare un vincolo logico assoluto. Perchè fare il bene? Per raggiungere la felicità, si risponde. Ma se io non posso mai sapere con certezza se facendo il bene la raggiungerò, o se la perderò facendo il male! Rimane sempre dunque aperto un campo al capriccioso arbitrio, il quale può sempre dire: se la

(1) *Fondamento della Metafisica dei Costumi* (sez. II).

meta suprema è la felicità, nessuno può dimostrarmi in modo logicamente assoluto e inconcusso che la virtù sia la via per giungervi, e quindi, pur ammettendo la felicità come meta, io non mi sento logicamente tenuto a battere, per arrivarvi, questa via incerta.

E questa confutazione Kant accentua nella *Critica della Ragion Pratica* osservando come « quello in cui ciascuno debba riporre la sua felicità, dipende dal suo sentimento particolare di piacere, o dispiacere e, anche in un solo e medesimo soggetto, dalla diversità dei bisogni, che seguono le variazioni di questo sentimento », sicchè il principio di condotta varia nello stesso soggetto e nei vari soggetti e « quindi non può mai dar luogo ad una legge ». Che se anche si supponesse che tutti gli esseri razionali finiti la pensino allo stesso modo relativamente alla felicità, il principio della condotta sarebbe pur sempre « soltanto valevole soggettivamente, e semplicemente empirico » (1). Ed incalza: « Il principio della felicità può bensì fornire massime, ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità universale. Poichè, siccome la cognizione di esso si fonda soltanto su dati empirici, siccome ogni giudizio su di esso dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche assai variabile, questo principio può dare leggi generali, ma non mai universali, cioè leggi tali che in complesso si verifichino nel più dei casi, ma non tali da dover valere sempre e necessariamente » (2).

I precetti dell'utilitarismo sono dunque precetti di prudenza, calcoli suggeriti dall'esperienza, da ciò

---

(1) Parte I, libro I, cap. I, § 2, Scolio 2.
(2) Id. id., § 8, Scolio 2.

che avviene in un certo numero di casi. Non sono la virtù. Quelli si possono insegnare. Questa che è afflato, « virtù celestiale », vocazione, istinto, si ha, non si insegna. È contro quelli che si scaglia Nietzsche. Ma questa virtù che si ha per divino fato, che è invasamento e ossessione del Nume, questa virtù egli pregia altamente, e come Platone egli la loda di essere altra cosa dalla comune saviezza. Lo spirito della filosofia nietzschiana, con la sua violenta battaglia contro il Mondo delle Idee, vuol essere precisamente l'antitesi del platonismo e d'ogni filosofia di tipo platonico. Ma la concezione etica di Nietzsche, non ostante tutte le sue punte contro Platone, è essenzialmente affine a quella del filosofo greco. E pienamente platoniche sono queste proposizioni, cardinali nel sistema di Nietzsche: « Bisogna difendere la virtù contro i predicatori della virtù. Sono questi i suoi peggiori nemici. Perchè essi insegnano la virtù come un ideale per tutti; e tolgono alla virtù l'incanto di ciò che è raro, inimitabile, eccezionale e fuori della media: la sua magia aristocratica... La virtù ha contro di sè tutti gli istinti dell'uomo medio; è svantaggiosa e irragionevole; isola; appartiene allo stesso ordine della passione ed è poco accessibile alla ragione » (1).

***

Su tutte queste concezioni si solleva e tutte le congloba, l'idealismo assoluto, che, come nel campo della conoscenza teoretica, così in quello della dottrina della virtù, è un ampliamento e un completamento

(1) *La Volontà di Potenza*, libro IV, III, 431. E cfr. il nostro studio *L'« immoralismo » di Federico Nietzsche* (Genova, Carlini, 1906) di cui però non accettiamo più la direttiva fondamentale.

del pensiero kantiano. Quando Kant pone il precetto « agisci in modo che tu possa volere che la tua massima divenga una legge universale », egli in fondo, non fa che dire che noi dobbiamo far diventare volontà nostra ciò che è volontà della natura razionale in generale. « La natura razionale esiste come fine in sè », e noi dobbiamo renderci in certa guisa l'organo, non delle nostre inclinazioni e delle nostre passioni, ma di questa natura razionale e della sua volontà.

Per l'idealismo assoluto l'essenza suprema delle cose, l'Idea o Dio, ha due attività; l'attività conoscitiva, mediante la quale l'Idea, dopo aver creato la natura, conoscendo e comprendendo questa, conosce e comprende in essa se medesima; e l'attività pratica, o Volere, mediante la quale l'Idea o Dio, in noi, non si limita a conoscere il mondo, ma tende a plasmarlo, a trasformarlo, a rimodellarlo, secondo l'ideale che eternamente gli risplende innanzi.

L'Idea o Dio in quanto attività conoscitiva, in quanto Pensiero, ha in noi gli organi della sua speculazione. Non noi pensiamo, ma il Pensiero pensa in noi. Del pari, nei nostri sentimenti buoni e nelle nostre buone azioni trova la sua estrinsecazione l'attività pratica di Dio o Volere. Non noi agiamo virtuosamente, ma il Volere buono o Virtù, agisce virtuosamente in noi. Tale il pensiero a cui accennava già Kant, scrivendo: « Quando si considera la virtù in tutta la sua perfezione, non ce se la rappresenta come una cosa che l'uomo possiede, ma come una cosa che possiede l'uomo » (1). E tale pure il concetto di Platone, quand'egli considera la virtù come

(1) *Elementi Metafisici della Dottrina della Virtù.* Introduzione, XIV.

quella facoltà di comprensione e penetrazione spirituale di cui un «divino fato» ha dotato i migliori di noi.

L'essenza suprema delle cose, o Dio, è dunque Pensiero e Virtù. E noi dobbiamo concepire questa essenza suprema, questa realtà sostanziale, questa fondamentale energia del cosmo, come incarnantesi perennemente quaggiù, in entrambi i suoi aspetti, entro coloro in cui essa, per sua libera elezione, sceglie di incarnarsi, e che per questo fatto appunto divengono i migliori fra noi. È dunque Pensiero che dall'uno all'altro cervello, dai padri ai figli, da una generazione alla successiva, cioè dagli uni agli altri dei suoi organi, per tutta la multiforme ed immensa evoluzione storica, è divenuto e diviene sempre più profondo e lucido, sempre più realmente Pensiero. È Virtù che dall'una all'altra coscienza, dagli avi ai nepoti, sia pure attraverso corsi o ricorsi, diventa sempre più ferma e larga, cosicchè il Bene si fa sempre più ampiamente strada attraverso la selva, un tempo selvaggia, ora già alquanto diradata, del Male. E in questo Pensiero sempre più chiaro, in questo Bene sempre più ampio, va sempre più realizzandosi Dio sulla terra.

XI

Conclusione — Il Genio Etico

Il pensiero di Platone intorno al fondamento della virtù procede adunque per varie tappe, le quali però non rappresentano soluzioni di continuità, stadi di cui il successivo sia staccato dal precedente e si trovi fors'anco in antitesi con esso; bensì rappresentano lo svilupparsi e l'approfondirsi d'un concetto sostanzialmente unico.

Perciò noi non abbiamo creduto di porre fuori dalla cerchia del pensiero di Platone una parte dell'opera sua (che, nel caso nostro, avrebbe dovuto essere il *Protagora*) fondandoci su ciò che in essa Platone non esponga la dottrina propria, ma si limiti a riprodurre la pura dottrina socratica. Che, quando si vuole cercar di ricostruire il sistema filosofico di Socrate, sia lecito tentare di rintracciarne i materiali nell'opera di Platone, sforzandosi di sceverare da quei materiali gli elementi platonici, non v'è dubbio. E da questo punto di vista, dal punto di vista della filosofia socratica, è certo necessaria e feconda la distinzione tra socratismo e platonismo. Ma quando, invece, ci si colloca dal punto di vista del platonismo stesso, non ci sembra più lecito segnare, come fa, per esempio, minutamente il Fouillée [1],

(1) Op. cit., vol. I, libro VIII, cap. I, II.

una distinzione tra i dialoghi socratici e i dialoghi platonici. Dal punto di vista del sistema di Platone, tutti gli scritti di lui sono « platonici » anche quelli cosiddetti « socratici », tutti cioè rappresentano fasi del pensiero platonico. « Il y a une soixantaine d'années, (osserva il Gomperz) un savant allemand dont le rude bon sens n'avait été adouci ni altéré par le raffinement, a prononcé une verité qui nous a toujours paru, à nous du moins, aussi élémentaire qu'incontestable. Ce savant, c'était Charles-Frédéric Hermann, et il soutenait que la prémière phase de la pénsée platonicienne avait été purement socratique » (1). Più esattamente ancora, ci sembra, si dovrebbe dire che non vi è alcun scritto di Platone in cui questi si limiti ad esporre il pensiero di Socrate, come, puramente e semplicemente, la narrazione e l'esposizione d'un pensiero altrui, quasi come proponendosi di presentare la storia, dialogata e viva, della filosofia socratica. Gli elementi socratici, in quanto esposti da Platone, sono già fatti suoi e da lui elaborati come fase del suo proprio pensiero; costituiscono uno stadio di questo stesso pensiero, stadio che appartiene in modo indissolubile al percorso continuo e concatenato di esso; sono incorporazioni del pensiero platonico, non già da scindersi e considerarsi a parte dal resto di questo, ma costituenti anzi di questo un momento essenziale, che, appunto per essere anch'esso pensiero platonico, deve risultare consonante con tutto l'insieme del pensiero medesimo. Queste fasi o incorporazioni di socratismo vanno dunque riguardate come manifestazioni del platonismo stesso nel corso del suo sviluppo. « La speculazione platonica (come avverte

(1) Gomperz, op. cit., loc. cit., libro v, cap. iii.

egregiamente il Fraccaroli [1] è un continuo divenire, e il procedimento è continuo: non c'è sosta, non ci sono salti, non ci sono ritorni, non ci sono palesi pentimenti: la fronda di oggi germoglia dal seme di molti anni addietro; l'antica intuizione cresce a scienza e coscienza ».

Tale il punto di vista che ci ha guidati in questo studio. Secondo il quale abbiamo potuto assodare non essere accettabile l'affermazione del Gomperz che « la science du bien implique, d'aprés le principes du socratisme, mais seulement d'aprés les siens, la volonté de faire le bien, et cette volonté est nécéssairement suivie d'effet » [2]. Invece, è anche, e anzi essenzialmente, secondo i principî del platonismo che la scienza del bene (nel senso più profondo che va man mano acquistando in esso la parola « scienza ») implica la volontà di fare il bene e produce necessariamente come effetto la condotta buona. Insomma, il concetto platonico della virtù (al lume del criterio della continuità e della concatenazione di tutta intera la speculazione platonica) ci apparve essere, sempre, dal principio alla fine, nient'altro che lo sviluppo, di continuo più largo e sicuro, di quest'unica idea: che la virtù è scienza; ma scienza non insegnabile, scienza « infusa », scienza che si ha per « divino fato », cioè forza organica di alta comprensione ed elevatezza intellettuale.

Così, mentre da un lato (*Menone*) vediamo campeggiare il principio che la virtù si ha per naturale vocazione, o per afflato celestiale, vale a dire per una specie di genio etico del tutto conforme al genio

---

(1) *Prolegomeni* alla traduzione di *Il Sofista e l'Uomo Politico* (Bocca, 1911, p. 76).

(2) Op. cit., cap. IV.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

poetico; dall'altro lato, in un primo stadio (*Protagora*) troviamo dibattuta la tesi se la virtù sia conoscenza, e, come tale, insegnabile. E il concetto che essa sia conoscenza insegnabile appare come un concetto sofistico, tanto più in quanto tale conoscenza è, colà, unicamente la conoscenza del singolo, dell'individuo. Balena sulla fine di questo primo stadio il pensiero che la virtù possa essere una scienza di diversa e più alta natura.

In un secondo stadio (*Gorgia*) la virtù è indubbiamente conoscenza. Ma non è già quella conoscenza utilitaria e meschina che consiste nel sapere quali sono i veri effetti piacevoli o spiacevoli delle azioni; bensì è una conoscenza che consiste, anzichè di cose imparaticcie, di potenza intellettuale, e che risiede nell'intúito d'una suprema armonia interiore come sommo bene e nell'aspirazione ad essa come movente al ben fare: poichè qui il bene non è più il piacere, ma piacere dev'essere il bene. Epperò è conoscenza non insegnabile.

Questi vari concetti, i quali non sono altro che una serie di approcci parziali alla soluzione del problema, si fondono insieme nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, in cui la virtù è conoscenza, come nel *Protagora* e nel *Gorgia*, ma conoscenza che si ha per «divino fato» come nel *Menone*. E si ha per «divino fato» perchè essa è non la conoscenza che può avere questo o quell'individuo, ma la conoscenza posseduta dalla stessa Ragione universale, dallo stesso Spirito del Mondo, che tale conoscenza infonde solo nei pochi individui nei quali esso si incarna trasformandoli così in propri organi e stromenti. La virtù è, qui, scienza nel senso pindarico di saper «molto da natura» e non di possedere «roba imparata». È alto pensiero speculativo per far proprio il quale,

come per far proprio un arduo concetto metafisico, è necessaria un'ampiezza e nobiltà di tempera intellettuale che non si può avere se non per dono « celeste ».

Si vegga ora qual è il cammino che abbiamo percorso. Siamo partiti dalla concezione della virtù come qualche cosa di irragionato, come alcunchè di analogo alla facoltà di vaticinare o di poetare, che si ha e si esercita « senza conoscimento », che solo si esplica bene quando « è la mente pellegrina » da noi, che si manifesta in quelli di cui Iddio, « togliendo loro la mente », si giova come di ministri, per modo che essendo « savi » poco o nulla di buono si compie in questo campo, e quello che alcuno proferisce di buono in tali argomenti vien proferito « non sapendo niente di quel che si dice ». Siamo partiti, dunque da una concezione della virtù che è la negazione della ragione, che implica l'esistenza di quella come condizionata all'assenza di questa; e siamo approdati ad una concezione secondo la quale la virtù è il più alto pensiero speculativo, l'essenza suprema della ragione.

Il paradosso e la contraddizione sembrano tangibili. Ma in realtà non esiste nè l'uno nè l'altra. Abbiamo visto come Kant mette in luce che la realtà del principio della morale non può essere dedotta dalla costituzione particolare della natura umana perchè il dovere deve essere valido per tutti gli esseri ragionevoli in generale, e, solo a questo titolo presentarsi come legge anche per la volontà umana. Abbiamo visto come egli aggiunga che invece ciò che è derivato dalla disposizione naturale propria dell'umanità, ciò che è derivato da certi sentimenti e da certe inclinazioni, o da una direzione particolare che fosse propria della ragione umana e che non dovesse necessariamente valere per la volontà di ogni essere ragionevole, tutto ciò può bensì fornirci

una massima per nostro uso, ma non una legge, non un principio obbiettivo, secondo il quale noi avremmo l'obbligo di agire (1).

Questo concetto di Kant ci dà la chiave per risolvere l'apparente paradosso a cui ci troviamo di fronte. Secondo Kant, perchè scaturisca il principio morale, è necessario che sulla direttiva particolare della ragione umana si sovrapponga e si imponga la direttiva della ragione quale esiste in universale per ogni essere ragionevole. Secondo Platone la virtù ha luogo « senza conoscimento », quando « è la mente pellegrina da noi » — eppure la virtù è l'essenza suprema della ragione (2). I due concetti kantiano e platonico sono un concetto unico. Platone nient'altro vuol significare se non appunto che perchè esista la virtù occorre che la nostra ragione, la direttiva particolare di questa, quella direttiva della ragione che può scaturire da nostre particolari condizioni o da sentimenti ed inclinazioni, si obliteri e si cancelli, per modo che si divenga « senza conoscimento » (senza questo nostro conoscimento particolarmente legato alle condizioni umane) e si faccia da noi pellegrina la mente, cioè la mente condizionata dalle fragili e fallaci umane particolarità. Soltanto

---

(1) *Fondamenti della Metafisica dei Costumi*, parte II.

(2) L'OLLÉ-LAPRUNE, geniale filosofo cattolico, nel suo libro vivace e profondo *Le Prix de la Vie*, scrive: « Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, est mort sur la croix. A cette divine folie répondent les folies des saints. Il faut, en toute vie, un peu de cette folie. Dans l'ordre moral tout seul, il y a déjà des choses que la raison vulgaire ne comprend pas, qui lui semblent folies. Tâchons de monter assez haut pour comprendre ce qui passe les sens, puis ce qui passe la raison vulgaire, enfin ce qui passe toute raison, même la raison même, la raison humaine étant toujours courte par quelque endroit » (Paris, Belin, 1906, p. 410). Identicamente, Platone « sapientiam divino furore infusam humanae sapientiae longissime anteponit » (MARSILIO FICINO, *In Phaedrum. Epitome*).

allora l'Iddio prende possesso di noi, e di noi si giova come di suoi ministri: cioè, in linguaggio kantiano, soltanto allora, solo quando è obliterata la direttiva particolarmente nostra della ragione, opera e parla la ragione propria d'ogni essere ragionevole, cioè la ragione universale, e può, questa, allora solamente, dettare il principio morale, fondare la virtù.

Così, adunque, in piena conformità col pensiero di Kant, per Platone la virtù si manifesta solo quando è cassato l'ingannevole e riottoso conoscimento particolarmente umano e di esso ha preso il posto il conoscimento o la ragione universale, che solo un « fato divino » o una largizione di Dio può instillare in taluno di noi.

Questo concetto platonico del fondamento della virtù esclude da un lato l'utilitarismo, dall'altro la comune concezione del libero arbitrio (concordando invece con quella del libero arbitrio extratemporale che abbiamo vista posta da Kant e sviluppata da Schopenhauer) ed è una cosa sola con la metafisica della virtù professata dall'idealismo assoluto, sicchè quel concetto platonico campeggia in tutte le tappe del pensiero filosofico che a questo idealismo ci avvicinano.

Per esso la virtù è veramente come il genio. Non l'uomo virtuoso e il grande pensatore od artista creano e posseggono la virtù e il genio, ma il genio e la virtù li crea e li possiede. L'uno e l'altro avvertono che il genio o la vera virtù (santità) sono energie trascendenti, forze divine, che hanno fatto di loro la propria transeunte incorporazione, che si sono di loro impadroniti come del proprio passeggero veicolo — esse imperiture, indifettibili, eterne. Forze ed energie trascendenti e divine, che chi ne è pervaso e dominato sente tanto poco essere sue che

anzi si sente egli di loro, cosicchè esse imperano su di lui, e lo spingono e lo trascinano a forza, anche là donde la comune saviezza lo ritrarrebbe, alla cicuta o al calvario, al rogo o all'esilio, all'irrisione disconoscente, alla solitudine, alla miseria — dove lo chiama la «vocazione» etica, scientifica, filosofica, artistica. La virtù e il genio; entrambi del pari doni di Dio, o piuttosto manifestazione ed aspetti della divinità, forme della sua esistenza terrena, modi con cui essa si incarna e vive in noi, scegliendo tra noi i suoi servi più devoti, le sue ostie più pure, in cui più intimamente e completamente transustanziarsi, alla stregua del suo incausato e divino capriccio.

PROBLEMI HEGELIANI

I

HEGEL, IL CRISTIANESIMO E IL VEDÂNTA

Se si volesse considerare Hegel come un pensatore religioso, e classificare quindi la sua speculazione nell'una o nell'altra religione, sarebbe a preferenza come pensatore cristiano che egli andrebbe considerato e sarebbe nella patristica cristiana che si dovrebbe la sua speculazione classificare — secondo quanto egli stesso professa —; o non piuttosto il suo pensiero offre analogie più profonde, e non soltanto formali, con altre correnti religiose?

È vero che l'idealismo filosofico sia alcunchè di antitetico al misticismo, e che a questo, allorchè quell'idealismo è chiaramente e severamente compreso, precluda interamente l'accesso?

Queste due proposizioni — delle quali la prima appartiene al prof. Raffaele Mariano, la seconda al prof. Guido Villa — ci proponiamo di dibattere brevemente.

***

È necessario anzitutto veder di ridurci innanzi la dottrina di Hegel, sebbene qualunque esposizione di essa non possa non essere da qualche lato sbagliata, perchè non v'è alcuna mente umana (a meno che

non sia quella stessa di Hegel) che riesca a coordinare in unità armonica, e donde sia esclusa ogni contraddizione, tutte le determinazioni e i punti di vista di quel sistema.

Ora, per avvicinarsi il più possibile ad una qualche comprensione dell'hegelianismo almeno nel suo concetto essenziale, non si può a meno di seguire il percorso segnato dal pensiero idealista nella filosofia moderna, da Locke in poi.

Locke aveva detto: le qualità secondarie delle cose (colori, sapori, ecc.) non esistono in esse, ma in noi, nella nostra percezione. Berkeley aveva detto: non solo le qualità secondarie, ma anche le qualità primarie delle cose, esistono non in esse, ma in noi; e come non si può parlare di romori da nessuno uditi, di sapori da nessuno gustati, di odori da nessuno odorati, così non si può parlare di massa, di estensione, di movimento, esistenti fuori della nostra percezione. Hume aveva detto: la causalità non è nelle cose, che presentano solo una successione indifferente di eventi; è una associazione mentale che noi mettiamo nelle cose. Kant infine aveva detto: tutto il mondo a noi conosciuto (a parte dunque, l'inconoscibile noumeno) è una creazione operata da elementi logici (unità, quantità, identità, differenza, ecc.) che sono nella nostra mente e che questa proietta al di fuori di sè. È dunque la nostra mente che crea tutto il mondo da essa conosciuto.

A questo punto si presentavano due vie. Una era quella del solipsismo. Si poteva dire: io so con sicurezza soltanto questo, che esiste una coscienza, la mia. Che ne esistano altre non lo so colla stessa sicurezza e posso dubitarne e negarlo. So d'altra parte che il mondo conosciuto è creato dagli elementi logici esistenti nella coscienza. Dunque, siccome non

conosco e posso negare l'esistenza di altre coscienze, concludo che questo mondo, che io scorgo e conosco, è una creazione degli elementi logici della mia coscienza.

L'altra via, perfettamente opposta, era la seguente. Si poteva dire: gli elementi logici che Kant aveva dimostrato essere necessari e sufficienti alla creazione di tutto l'universo conosciuto, non esistono soltanto ed originariamente nella coscienza di noi uomini. Essi esistono nel germe, nella sostanza dell'universo stesso. Essi anzi costituiscono tutto quel germe, tutta quella sostanza. Insomma, si poteva dire: Kant ha dimostrato che l'universo conosciuto è la creazione di certi elementi logici; egli però ha posto questi elementi solo nella nostra mente, e ne ha dedotto che la nostra mente crea l'universo conosciuto. Noi, invece, prenderemo questi elementi, li considereremo a sè, fuori della nostra mente, ne faremo un tutto per sè stante. Se quegli elementi nella mente umana avevano (come Kant dimostra) la potenza di creare l'universo, tale potenza avranno anche considerati a sè. Considerati dunque a sè, come un tutto unico, essi saranno la vera potenza originaria creatrice dell'universo.

Questo è ciò che ha fatto Hegel. Dell'insieme degli elementi logici che (per Kant, nella mente umana) sono necessari e sufficienti a creare l'universo, Hegel ha fatto il nucleo ideale e primitivo, il quale (conservando la stessa innata potenza di creazione che Kant aveva scoperto in esso, esaminandolo nella mente umana) ha appunto creato l'universo [1].

---

(1) « In the first place the question about the Categories is transferred from what we have called the epistemological or psychological, to what Hegel terms the logical, sphere. It is transferred from the

Ciò era un fare della potenza originaria creatrice dell'universo una mente, perchè era un comporre quella potenza degli elementi che costituiscono l'essenziale di ciò che è mente: per questo Hegel chiamò quella potenza originaria l'Idea.

Riprendiamo ora il caso del solipsista. Il solipsista convinto dell'esistenza unicamente della sua propria coscienza, e quindi della creazione dell'universo da parte di essa, se pensa allo svolgimento della sua coscienza medesima, deve tradurre in questi termini lo sviluppo della coscienza dallo stadio dell'infanzia a quello della maturità: nei primi anni di vita la mia coscienza non si distingueva dal mondo esterno, che era ed è la sua creazione; essa, ancora indistinta e bambina, si sentiva confusa con questa sua creazione e si considerava come facente un tutto con essa. Poi diventando più matura, potè a poco a poco discernersi da quel mondo esterno che è la sua stessa creazione, e considerare quel mondo esterno (che pure è la sua creazione) come una cosa — oggetto — e se stessa come un'altra cosa — soggetto.

Ebbene, la cosmologia di Hegel non è che un tale sviluppo della coscienza solipsista; non è che un solipsismo in grande, esteso al tutto.

La potenza originaria creatrice dell'Universo costituita degli elementi logici, necessari e sufficienti alla creazione — l'Idea — è la mente del mondo. Dapprima, questa mente non sa ancora distinguersi dalla sua creazione, dal mondo; come abbiamo veduto accadere per la coscienza solipsista individuale, si sente

---

Reason subiectively considered as a mere receptive and synthetic human consciousness to the Reason which is in the world and in history — a Reason which our Reason, as it were, touches, and so becomes, possessed of knowledge ». — WALLACE, *Prolegomena to the study of Hegel's Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 1894, p. 111.

confusa colla sua propria creazione, si considera come facente un tutto con essa (e diciamo — non lo si perda di vista — « sua propria creazione » perchè tutto ciò che è, come Kant dimostra, è in virtù della creazione da parte degli elementi logici che ora sono collocati nel principio, nel germe originario del tutto). È questo il periodo in cui la potenza originaria, l'Idea, è confusa colla Natura (sua propria creazione) e non sa ancora distinguersi da essa. Poi, come la coscienza solipsista individuale si fa matura e così si distingue dal mondo esterno, sua propria creazione, del pari viene il momento in cui la potenza originaria, l'Idea, fattasi (diciamo così) matura, riesce a discernersi dalla sua creazione, e a considerare il mondo esterno (che pure essa medesima ha creato mediante gli elementi logici da Kant dimostrati creatori) come una cosa — oggetto — e se stessa come un'altra cosa — soggetto. È questo il periodo in cui l'Idea, la potenza originaria, la coscienza del mondo, è diventata chiaramente cosciente di sè, e ciò nei nostri cervelli, come spirito.

Così ci sembra potersi riassumere la teoria di Hegel nelle sue linee più generali. Riprendiamo ora da principio l'esposizione, discendendo a qualche maggior particolare.

***

È un'idea che ci è famigliare, perchè fa parte dei sistemi filosofici comunemente accettati, quella che l'universo provenga da un'unica Forza od Energia primordiale, di cui tutte le cose, dagli astri e dalle pietre, alla vita e al pensiero, non sono che le diverse manifestazioni. Le manifestazioni di questa Forza od Energia primordiale sarebbero diventate sempre più complesse ed elevate, così da cominciare

colla nebulosa, colla materia amorfa, e da terminare col pensiero umano. E si noti che se sono vere le recenti teorie [1] secondo le quali la stessa materia si risolve interamente in un complesso di forze, l'universo ne risulterebbe veramente creato dalla Forza od Energia pura senza alcun substrato materiale [2].

Questa è la teoria di Hegel, però con l'essenziale specificazione che tale Forza primordiale creatrice è precisamente quella che si manifesta in noi essere pensiero, è pensiero.

E perchè è pensiero?

L'abbiamo visto. Kant ha dimostrato che gli elementi logici esistenti nella mente umana, proiettati fuori di essa, creano tutto il mondo (conosciuto). Dunque il pensiero è essenzialmente una potenza creativa del mondo. Dunque la Forza primordiale creatrice non può essere che pensiero.

E in qual modo questa forza-pensiero crea il mondo?

Anche qui la risposta l'aveva data Kant. Egli avea detto che la nostra mente crea il mondo (nostro) mediante gli elementi logici appunto, mediante le categorie, che costituiscono tutto l'essere della nostra mente medesima. Sarà dunque ugualmente mediante le categorie che la Forza-pensiero primordiale creerà il mondo.

---

(1) Cfr. ad esempio: OSTWALD, *Die Ueberwindung des wissenschatflichen Materialismus*.

(2) Fancy electricity at one time all and alone! Well, it is something invisible, imponderable, ecc. and it is a single entity, yet it contains in it the possibility of becoming absolutely all that we see and think now; that is, electricity, so characterised in itself, was then *virtually* all that is now: what is this but idealism? Even thus your seed-matter shows itself identical with seed-though — *only* that seed-thought contains time and space, which seed-matter does not (STIRLING, *The Secret of Hegel*). Oliver, Edimburgh, 1898, p. 163.

Si tratta quindi innanzi tutto di stabilire quali categorie e come concatenate costituiscono quella Forza-pensiero creatrice, perchè, saputo ciò, si saprà di che cosa è fatto, in che cosa precisamente consiste, il principio stesso, l'essenza, l'energia produttrice dell'universo [1].

Tale la ricerca che Hegel istituisce nella sua *Logica*. E procede così: la Forza creatrice, come abbiamo ora visto, è pensiero, è idea. Ora chi dice pensiero, chi dice idea, dice idea di qualche cosa, almeno dell'essere indeterminatissimo e senza alcun attributo. Ma chi dice idea d'un tal essere dice anche idea del non essere, perchè un tale essere senza alcuna specificazione non è precisamente che il nulla. Ma chi dice idea dell'essere e del nulla, dice anche idea di ciò in cui l'essere e il nulla si uniscono, cioè del divenire, dice idea del divenir qualche cosa, cioè idea della qualità, indi idea della quantità, dell'uno e dei molti, della misura, e così per tutte le determinazioni, le categorie, sviluppate da Hegel nella sua *Logica*, che noi non possiamo qui particolarmente seguire (e la deduzione di alcune delle quali è di assai difficile, per non dire impossibile, comprensione). Chi dice idea, infine, dice idea del concetto, il quale è da un lato incorporazione oggettiva del concetto stesso, o cosa, dall'altro nozione soggettiva della cosa; incorporazione oggettiva e nozione soggettiva che vengono a coincidere e a combaciare nell'idea assoluta.

---

(1) « To know all the categories, then, would be to know all the thoughts which formed the universe — to know all the thoughts, indeed, which *are* the universe. But such knowledge, concerning as it does the thoughts of God, would be tantamount to a knowledge of God himself » (STIRLING, op. cit., p. 181).

Tale l'intima costituzione dell'Idea, germe dell'universo. Il dire che questo germe è Idea, è dire che deve contenere in sè (essere idea di) tutte le determinazioni esposte da Hegel nella *Logica*, è dire che le categorie sviluppate in questa ne costituiscono la trama interiore e quasi a dire l'organismo.

L'Idea, questo germe dell'universo, contiene dunque in sè (o meglio, è costituita da) le categorie logiche fondamentali, ciascuna delle quali consta di tre momenti composti in essa ad unità, e tutte insieme formano un tutto unico non divisibile (se non mediante l'astrazione; se non mediante lo scalpello dell'anatomizzatore che sezioni esso germe unico per scorgere come è costituito — nel qual caso però nè il germe, nè le fibre, che vengono staccate dall'insieme, sono più vive); quel tutto unico e indivisibile, che è appunto il germe, l'essenza dell'universo, l'Idea.

*
* *

Questo nucleo originario e primitivo di pensiero, costituito come ora abbiam visto, questa coscienza del mondo, questa Idea, fa adunque ciò che Kant aveva scoperto che fa la mente, che fanno le categorie costituenti la mente, e cioè suscita, crea, l'universo (1).

---

(1) « Hegel, for his part, will not view these principles of pure thought and pure sense as only subjective, as attributes that belong to us, and are only in us, as attributes only human: he consideres them, on the contrary, as absolutely universal general principles *on* which, and according to which, the all or whole is formed and fashioned. The universe is one; and the principles of its structure are thougts exemplifying themselves in pure *a priori* forms of sense, and, through these again, in empirical objects... It is absurd to suppose the world other than the thought of God. The world then is thought, and not matter, and, looked at from the proper side, it will show itselfs as such. But a judicions use the schema of Kant enables uso to do this » (Stirling, op. cit., p. 86).

Essa Idea, esso nucleo originario di pensiero, è quanto vi è di assolutamente universale, perchè è costituito appunto di quelle categorie logiche, le quali, secondo la scoperta di Kant, formano tutto il mondo, senza le quali non esisterebbe alcuna cosa. Per Kant è vero, bisognava dire che esse formano tutto il mondo nostro, che senza di esse non esiste alcuna cosa per noi. Così bisognava dire per Kant perchè per lui le categorie logiche esistevano solo nella mente umana. Ma ora che con Hegel abbiamo collocato questo complesso di categorie creatrici nel centro, nella sostanza originaria, nel germe dell'universo, anzi abbiamo fatto di quel complesso questo centro, questa sostanza, questo germe; ora si deve dire puramente che esse formano tutto il mondo, che senza di esse non esisterebbe cosa alcuna. Qui non è più il caso di parlare di mondo nostro, di cosa alcuna per noi, perchè qui non siamo più di fronte a quelle categorie come costituenti la mente nostra, ma a quelle categorie come costituenti il germe originario del tutto, fuori del quale nulla esiste, germe che, appunto per essere costituito di quelle categorie logiche, ci si manifesta essere mente.

Dobbiamo dunque dire che questa mente originaria, mediante le categorie di cui è composta, suscita, crea, tutto l'universo. Essa mente, essa Idea, essendo costituita dalle categorie che formano ogni cosa, è l'assolutamente universale. Ma, nel creare il mondo, la natura, essa non può mantenere questo suo carattere di universalità. Perchè, infatti, quel complesso di categorie crei la natura, bisogna che esso non rimanga più soltanto l'insieme di elementi logici necessario all'esistenza di ogni possibile cosa, ma che divenga effettivamente questa e quella cosa, che s'incorpori in questa e quella cosa. Si vuole un

paragone grossolano, ma chiaro? Un giovane, dopo finiti gli studi secondari, è un complesso di elementi di cultura necessari alla formazione di tutte le possibili professioni. Ma perchè il giovane formi di se stesso questo o quel professionista, il complesso dei suoi elementi di cultura deve uscire dalla sua universalità e incorporarsi in questa o quella educazione professionale. Così quel complesso di categorie logiche creatrici, che è l'Idea, la mente germe originario dell'universo, deve, per creare il mondo, uscire dalla sua universalità, dalla sua applicabilità a checchessia, e incorporarsi in questa o quella cosa.

Ciò facendo, l'assolutamente universale, il complesso di elementi logici formante la mente originaria dell'universo, non esiste più che come molteplici incorporazioni in cose finite, passeggere, transeunti. La sua universalità, la sua infinita applicabilità, cioè la sua infinità, è racchiusa — negata — in esistenze particolari, finite, effimere (1).

Se le cose rimanessero a questo punto, se la creazione non procedesse, che cosa avremmo?

Per rispondere a questa domanda torniamo al paragone colla coscienza solipsista. Il solipsista dice: esiste solo la mia coscienza; essa crea (Kant) l'universo; ma quando era bambina non sapeva distinguersi da tale sua creazione; questa le appariva caotica e confusa, ed essa stessa si considerava come facente una cosa sola con quella.

---

(1) « L'Idée absolue, en tant que pure idée, est encore un concept intrinséquement incomplet. C'est un universel sans particulier qui s'y puisse subsumer; une possibilité qui ne serait possibilité de rien. Ce concept a par suite pour complément nécessaire celui de la Nature, la quelle est tout d'abord particularisation absolue, dispersion indéfinie, extériorité de tout chose à toute chose ». (Nöel, *La Logique de Hegel*, Alcan, 1897, p. 127).

Tale sarebbe la natura — questa creazione della coscienza solipsista del tutto — al punto in cui ci siamo fermati. Essa sarebbe un insieme caotico e confuso dal quale la coscienza che lo suscita (quella del mondo, l'idea originaria) non si sa ancora discernere; col quale questa coscienza forma ancora un tutto inestricabile (per modo che non è veramente ancora coscienza di sè). In questo periodo, la natura, cioè quel complesso di oggetti che la mente dell'universo suscita mediante le sue categorie logiche, è dunque lo stesso caos indiscernibile e indecifrabile che per la coscienza appena nata del solipsista è il mondo che essa coscienza crea. Si può dire che in questo periodo la natura è la creazione della coscienza solipsista del Tutto, ancor bambina, epperò è ancora caotica e informe.

Ma la coscienza del tutto si fa matura, essa diventa quale è nel nostro pensiero, Spirito. Allora accade riguardo al mondo e alla coscienza del mondo, quello stesso che accade alla coscienza solipsista quando si fa adulta. Da bambina, le categorie che la compongono le avevano suscitato un mondo dal quale essa non si discerneva ancora, col quale si sentiva confusa; ora che è adulta, essa scorge quel mondo (che essa medesima infante aveva evocato dal nulla mediante le sue categorie) essa lo scorge separato da sè, lo contempla dinanzi a sè come un oggetto, e contempla se stessa come nettamente distinta da quello, come un soggetto.

Così, quando la coscienza del tutto si fa matura e diventa Spirito in noi, scorge separato da sè quel mondo che essa infante aveva evocato dal nulla mediante le sue categorie (cioè la natura); lo contempla dinanzi a sè come un oggetto e contempla se stessa come nettamente distinta da quello, come un soggetto.

Il mondo, dunque, cambia; la creazione si modifica. Dapprima, quale è creato dalla coscienza infante del tutto, è un insieme caotico e informe, confuso con questa stessa coscienza. Poi, quando la coscienza del tutto è diventata matura (Spirito); il mondo, creato da essa ancora infante, diventa una cosa separata da lei, distinta, chiara; ed essa stessa coscienza diventa alcunchè di separato da lui, di distinto, di chiaro.

La chiave, insomma, per capire Hegel ci è data, secondo noi, dal paragone colla coscienza solipsista. Bisogna considerare come unica cosa esistente una sola grande mente, la mente dell'universo; riflettere che questa mente solipsista del tutto, proiettando all'infuori di sè le sue categorie, evoca attorno a sè l'universo (1); che dapprima, nello stato infantile (natura) non scorge se stessa distinta dall'universo che ha creato, e questo rimane come un insieme caotico che fa un tutto solo con lei stessa; e che infine, diventata matura (Spirito) scorge se medesima separata dall'universo che le sue categorie le hanno suscitato d'intorno già mentr'era infante, e obbiettiva questo universo avanti a sè.

Lo spirito, la coscienza del mondo diventata matura, quale è in noi, compie dunque una nuova creazione. La natura, prima che la coscienza del mondo si facesse matura, diventasse spirito, era quel tutto caotico e informe che le categorie avevano evocato attorno alla coscienza ancora infantile del mondo. Col diventar matura di questa coscienza, col suo diventar spirito, la natura si trasforma ed *è* diventata quest'altro Tutto ordinato e chiaro, che lo spirito vede come un oggetto innanzi a sè. Tanto la natura come

---

(1) « Objectivity, or the thought which has forgotten its origin and stand out as a world » (WALLACE, op. cit., p. 470).

era allora, quanto la natura come *è* adesso, sono un'evocazione che la coscienza del mondo produce attorno a sè mediante le categorie. La prima è ciò che comunemente si chiama creazione naturale; la seconda è il riordinamento, la sistemazione, l'obbiettivazione nitida e regolare di quella primitiva evocazione; è dunque quell'evocazione completamente rinnovata, ricreata: — e si chiama la conoscenza.

Nella conoscenza avviene questo: il complesso di elementi logici formanti la mente dell'universo (complesso che è assolutamente universale perchè nulla può esistere senza di esso e tutto esiste solo per esso) quel complesso, evocando attorno a sè la natura, aveva, come si è detto, perduto la sua universale e infinita applicabilità a checchessia, cioè la sua universalità e infinità, e non esisteva ormai nella natura che come moltitudine di sue proprie incorporazioni particolari e finite, come cose. Nella conoscenza — vale a dire nella coscienza del mondo fattasi matura, discernentesi da quella evocazione operata dalle sue categorie quand'essa era ancora bambina, che è la natura, e considerante questa come un oggetto innanzi a sè — nella conoscenza, diciamo, il complesso di elementi logici, che forma la mente dell'universo, scorge se stesso nella natura in quella sua universalità e infinità che costituiscono la sua essenza originaria e sintetizza in sè la natura (la quale non era che uno sparpagliamento cieco dell'universalità dell'idea e quindi una negazione di essa) nel suo significato essenziale, cioè precisamente come una incorporazione di universale nel particolare e di questo nell'individuale. Solo quando esiste la conoscenza, un minerale, una pianta, un animale, che prima non erano se non individualità senza significato distinto, prendono il loro posto chiaro e preciso nella scala

degli esseri. Prima dell'avvento della conoscenza, dello Spirito, la natura non possedeva che una sorta di esistenza analoga a quella che possiede un libro di calcolo sublime in mano d'un bambino o d'un analfabeta. Il libro è là. Ma come libro, e come libro avente quel determinato contenuto, esso non viene all'esistenza se non quando giunge in contatto con una conoscenza adeguata, quella del matematico. Prima, pel bambino o per l'analfabeta, le parole, le formule, le cifre del libro di calcolo sublime, erano soltanto ghirigori senza significato distinto. Solo quando giunge una conoscenza adeguata esse assurgono ad un'esistenza chiara, precisa, superiore, vera. Così la natura. « Nature is the silent image — the *tableau vivant* — which becomes intelligent, speaking, and real, in the observing and comprehending mind » (1).

***

Se, quindi, si ponesse il problema: « esistono per Hegel, cose in sè? » bisognerebbe rispondere distinguendo.

L'espressione « cosa in sè » può essere presa in due sensi: nel senso di cosa esistente indipendentemente dalla conoscenza che noi ne abbiamo, esistente senza bisogno di venir da noi conosciuta; e nel senso di cosa sottratta alla conoscenza, inconoscibile.

L'idealismo soggettivista negava che potesse esistere checchessia indipendentemente dalla nostra conoscenza. E ciò con piena logicità, dato il suo punto di partenza. Poichè questo punto di partenza era che solo nella nostra mente si trovano gli elementi logici necessari a dar esistenza a checchessia; donde la conseguenza che non può esistere se non ciò che

(1) WALLACE, op. cit., p. 476.

viene in contatto colla nostra mente, che è conosciuto da essa, e a cui la mente nostra fornisce col conoscerlo gli elementi logici necessari alla sussistenza.

Questa conclusione era logica; ma essa implicava che la nostra mente, apparsa per ultimo nel mondo, dovesse pure esistere fin da principio per concedere alle cose l'esistenza col conoscerle. Essa implicava la contraddizione che le cose precedevano la mente nostra, eppure non potevano esistere senza di essa.

Hegel colloca gli elementi logici necessari alla creazione delle cose nel germe originario dell'universo, e fa così di questo la mente, la coscienza del tutto. Con ciò, è questo stesso nucleo originario che, proiettando fuori di sè tali elementi logici, crea le cose, e queste quindi esistono perchè ricevono gli elementi logici, necessari all'esistenza, da quella mente primordiale, non dalla nostra. Esistono quindi senza bisogno di venir conosciute dalla mente nostra, indipendentemente e fuori dalla nostra conoscenza.

Intendendo dunque per « cosa in sè » cosa esistente senza bisogno di venir da noi conosciuta, fuori della nostra conoscenza, si può dire che il sistema di Hegel non solo ne riconosce l'esistenza, ma ristabilisce, contro l'idealismo soggettivo, la possibilità dell'esistenza delle cose in sè (1).

Ma quali sono nel sistema di Hegel le cose in sè? Esse sono quello stato della natura, caotico e confuso, in cui la coscienza dell'universo, ancora bambina, non distingue se stessa dalla sua creazione, vale a dire dalla natura, dalle cose che essa si è suscitato d'attorno proiettando fuori di sè le sue

(1) « The nature of the whole work is the construction of Thing-in-itself from materials of thought only » (STIRLING, op. cit. p., 28).

categorie logiche, e non scorge perciò chiaramente neppure questa sua creazione, perchè non la scorge innanzi a sè come oggetto.

Quando la coscienza del mondo è diventata matura (Spirito) la sua creazione si è modificata, non è più quella di prima. Quella di prima è scomparsa, non esiste più. Prima le categorie logiche della mente universale ancora infantile le creavano d'attorno quel tal mondo caotico; ora essa, diventata matura, ha trasformato la sua primitiva evocazione, la natura-caos, nella natura sistemata, ordinata, che si presenta a noi come oggetto. La coscienza matura del mondo è quale si rivela in noi; è la conoscenza, lo Spirito. Quindi sarebbe esatto il dire che per Hegel le cose in sè (nel primo senso) esistettero un tempo, ma ora non esistono più. Esistettero prima che la coscienza del mondo diventasse chiara e distinta, e sapesse così discernere se stessa dalla natura da lei suscitata e scorgere chiaramente dinanzi a sè questa natura come oggetto. Non esistono più, dal momento che, diventando adulta e chiara, la coscienza del mondo ha riformato, cancellato, la sua precedente caotica evocazione delle cose, cioè la precedente natura, e l'ha rimaneggiata e trasformata in questa che sta ora a noi dinanzi. Dal momento che è sorto lo spirito, questo obbiettivando innanzi a sè la sua precedente evocazione, vi ha dato un nuovo aspetto e ha tolto via completamente il precedente, come la coscienza solipsista diventata matura dà un nuovo aspetto al mondo che essa infante aveva suscitato, e quel primo aspetto di esso mondo quindi non esiste più (1).

---

(1) « Se la mediazione è presentata come una condizionalità ed è messa unilateralmente in rilievo, si può dire — ma non si dice gran cosa

Quando sorge lo spirito, dunque, non vi è più « cosa in sè » nel senso di cosa che esista senza bisogno di venir conosciuta, e fuori e indipendentemente dalla conoscenza che lo spirito ne ha. È la mente che crea; e, se prima, quando la mente non era ancora diventata matura, cioè conoscente, si poteva dire esservi una creazione esistente a sè, fuori della conoscenza, oggi che la mente creatrice è perfettamente conoscente, è spirito, non v'è più che la nuova creazione che essa compie come spirito vale a dire non esiste nulla che sia fuori della conoscenza (1).

E con ciò si viene anche a dire che una « cosa in sè » nel secondo senso, nel senso di cosa sottratta

---

— che la filosofia deve la sua prima origine all'esperienza (all'aposteriori). Ma, in realtà, il pensiero è essenzialmente la negazione d'un esistente immediato. Allo stesso modo, il mangiare si deve ai mezzi di nutrizione, perchè senza di questi non si potrebbe mangiare: il mangiare viene in verità, sotto questo aspetto, rappresentato come un ingrato che distrugge ciò a cui deve se stesso. E il pensiero, in questo senso, non è meno un ingrato ». (*Enciclopedia*, § 12, trad. CROCE). Il che vuol dire che il pensiero distrugge, chilifica, la cosa in sè offertagli dalla realtà precedente, sicchè quand'egli sorge e investe la cosa in sè, essa non esiste più, come non esistono più i cibi dopo che sono mangiati.

(1) « Sans doute, en rejetant les noumènes, Hegel place par le fait même la réalité dans le phénomène, mais cette réalité, dans le phénomène en tant que tel, n'est qu'une réalité immédiate, par suite relative et intrinséquement incomplète. Elle n'est la réalité véritable qu'implicitement et sous réserve de son développement ultérieur. La réalité définitive n'est pas celle que saisissent les sens, ou même la conscience, comme telle. Elle n'est accessible qu'à la raison, et au fond n'est que cette raison elle-même. La réalité définitive n'es pas le phénomène perçu, c'est le phénomène pensé. Or le phénomène pensé n'est plus précisément le phénomène. La médiation n'est pas un simple processus subiectif; elle est obiective et subjective tout à la fois. L'extension et l'approfondissement du savoir ne se réduisent pas à un simple progrès de l'intelligence auquel l'objet n'aurait aucune part. Ils ne constituent en effet un progrès que parce qu'ils nous révèlent une vérité plus haute, en propres termes, une vérité plus vraie » (NOËL, op. cit., pp. 151-152).

alla conoscenza, di inconoscibile, non è neppure concepibile nel sistema di Hegel, come e per la stessa ragione per cui non sarebbe concepibile per un solipsista che vi fosse qualche cosa di inconoscibile in un mondo che la sua stessa coscienza ha suscitato proiettando all'infuori di sè i propri elementi logici.

In quanto noi uomini siamo scienziati o filosofi, non è la mente di noi, come uomini, che pensa in noi. È quello stesso complesso di elementi logici che forma la mente dell'universo il quale pensa se medesimo in noi e per mezzo nostro, e del quale il nostro pensiero non è che l'organo. Dire che in noi le determinazioni logiche fondamentali pensano se stesse, è dire (poichè pensare se stesso significa scorgere se stesso coll'occhio interiore) che in noi e mediante noi sono quelle determinazioni logiche fondamentali che scorgono se stesse, e scorgono se stesse dovunque perchè sono dovunque, e sono dovunque perchè sono la sostanza stessa del tutto. Esse sono il tutto nella sua vera essenza e pensano se stesse, cioè il tutto. Dunque fuori della sfera del loro pensiero, che è il pensiero che il tutto ha di sè, nulla v'è nè vi può essere.

Nel pensiero scientifico e filosofico è la sostanza stessa di tutto il reale che pensa se medesima. Dunque, tutto ciò che v'è in quel pensiero è realtà fattasi pensiero di sè, e tutto ciò che esiste di sostanzialmente reale pensa se stesso in quel pensiero. Tutto ciò che in quel pensiero scientifico e filosofico è conoscere, è anche essere, perchè è appunto l'essere come un tutto che è pervenuto in esso pensiero alla coscienza di sè. E tutto ciò che nell'universo è essere, è anche conoscere, perchè il conoscere di quel pensiero scientifico e filosofico è il conoscere che l'essere come un tutto ha di sè. Così, la realtà

e il pensiero, l'essere e il conoscere, coincidono perfettamente, sono diventati una cosa sola. E come potrebbe essere altrimenti dato il concetto del tutto come di un organismo unico che ha la coscienza di sè nel pensiero scientifico e filosofico? Non può essere altrimenti per la stessa ragione per cui nella coscienza di un individuo che rifletta su se stesso (e tanto più quanto più vi riflette) tutti i moti di essa coscienza (il reale) scorgono se stessi (sono conoscere), e tutto ciò che la coscienza vede in se stessa (conosce), in essa esiste (è reale).

***

L'origine dell'universo è dunque una mente primordiale paragonabile alla coscienza d'un neonato. Questa mente, proiettando fuori di sè le categorie logiche che la compongono, suscita attorno a sè la natura. Dapprima, come la coscienza dell'infante, questa mente dell'universo non sa separarsi dalla sua stessa creazione, e tutto è confuso attorno a lei e in lei, ed essa stessa si sente confusa col mondo esterno che le sue categorie le hanno intorno suscitato. Infine, diventata adulta, questa mente si separa dal mondo che essa ha creato, può contemplare se stessa come distinta dal mondo e come creatrice del mondo, e il mondo come suo oggetto e come sua propria creazione.

Che se apparisse incredibile che questo mondo esterno, così rigido, così inflessibile, che ci opprime e ci uccide, sia stato creato da quello stesso pensiero che alberga noi, si può rispondere che nessuno dubita che questo pensiero abbia creato un altro mondo, quello del costume, della morale, dell'onore, dell'amore, della legge. Eppure anche questo secondo mondo (che è indubbiamente una creazione

del nostro pensiero) ci sta innanzi, fuori di noi, rigido, inflessibile, e talvolta ci opprime, ci dilania, ci uccide, nè più nè meno di un masso o di una belva, del mondo della natura in generale. Nel costume, nella morale, nella legge, nello stato, abbiamo un mondo esterno a noi, solidissimo e per sè stante, solo lentissimamente e difficilissimamente modificabile, e che pure è creazione del nostro pensiero. Non v'è da meravigliare adunque se, nello stesso modo, anche la creazione precedente, quella naturale, pur essendo creazione del pensiero, di quel pensiero che ora è nostro, ci schieri innanzi una serie di esseri rigidi, solidi, per sè stanti, duramente materiali, tutt'altro che fantasmagorici, contro i quali ci spezzeremmo se volessimo dar di cozzo.

La forza creatrice, in una parola, e quindi la vera e suprema realtà, è sempre e soltanto il pensiero, l'idea. La natura, da un lato, la morale e il diritto dall'altro; il mondo inorganico e organico e quello superorganico, sono, nello stesso modo, sue creazioni. Nella prima creazione — quella del mondo naturale — l'idea crea l'universo materiale che noi percepiamo coi sensi (e che, del resto, poscia, essa idea, come scienza, ricrea, elevandolo al suo significato reale ed eterno); crea questi oggetti estesi, resistenti, materiali, la cui esistenza si impone a noi brutalmente se noi la disconosciamo. Nell'altra creazione, l'idea crea l'universo morale che noi (ci si conceda l'espressione) percepiamo al pari del primo, come un fatto la cui esistenza ci si impone pure brutalmente se ci attendiamo di disconoscerla, quantunque lo percepiamo, per dir così, con un apparato percettivo diverso da quello con cui percepiamo il primo. La natura e l'universo morale sono del pari produzioni operate, sopra un piano diverso, dal pensiero. Ciò

che troviamo nella prima e ciò che troviamo nel secondo è tutto ugualmente sostanziato di pensiero e dal pensiero. L'idea, dunque, essendo la forza universalmente creatrice, è Dio; e considerata in sè, nelle sue determinazioni essenziali, astrazion fatta da ciò che essa crea, considerata come la considera Hegel nella *Logica*, è (secondo la stessa espressione di Hegel) Dio prima della creazione; e la *Logica* è quindi la scienza della costituzione intima della mente dell'universo o di Dio [1].

***

Quali possano essere le inesattezze della nostra esposizione, questo è certo, che tale mente creatrice, tale mente dell'universo, tale mente che pensa in noi quando noi siamo artisti, scienziati o filosofi, è il Dio di Hegel.

La concezione è mirabilmente profonda, e, si potrebbe aggiungere, sperimentalmente vera. Ogni artista che si senta dominato e trascinato dal suo estro; ogni scienziato che la passione per la sua scienza assorba e perfino astragga dalle necessità quotidiane dell'esistenza; ogni pensatore, specialmente se al di sopra del suo ambiente immediato, viva unicamente in rapporti di pensiero con altri individui lontani e personalmente sconosciuti; sente di non essere lui, artista, scienziato, filosofo, che pensa, bensì che qualche cosa di più grande del suo *io*, qualche cosa di

(1) « The idea is evidently substance, for it is common to all; it is the common element; it is the net into which all is wrought, whether physical or metaphysical. Behind the logical categories, there lie side by side the physical and the spiritual. Hegel really meant it — and Rosenkranz is wrong to take it as mere figurative exaggeration — when he says that what is here is « the demonstration of God as he is in his eternal essence before the creation of nature and a finite spirit » (STIRLING, op. cit., p. 52).

impersonale, domina la sua mente e la trascina e pensa in lui. Sente, almeno in certi momenti, di essere morto come uomo e di non rimanere che come stromento del pensiero universale.

Tutto ciò è vero; ed è vero altresì che siccome questa attività universale è creatrice e pensante, così è giustificato darle il nome di Dio.

Ma quali rapporti ha mai questo Dio col Dio del cristianesimo, quando per cristianesimo s'intenda non una metafisica semplicemente simboleggiata dai dogmi cristiani, ma la concezione religiosa officialmente professata dalle varie Chiese cristiane? Nessuno. Il Dio cristiano è un Dio che esiste fuori del mondo, e che esiste come piena, perfetta e infinita coscienza, prima del mondo da lui creato. Il Dio di Hegel (almeno per un buon numero degli interpreti di Hegel) non esiste fuori del mondo, perchè non esiste se non creando, e non attinge la piena e perfetta coscienza se non alla fine della sua creazione [1]. Nella concezione del Dio cristiano è essenziale il rapporto di preghiera da parte dell'uomo a lui. Ma ogni rapporto di preghiera è assurdo verso il Dio di Hegel, perchè egli nè sente nè può accogliere preghiere di sorta. Essenziale ancora nella concezione

---

(1) Lo Stahl scrive (*Storia della Filos. del Dir.*, libro v, sez. II, cap. I, trad. Torre): « Da ciò si fa anche manifesto quanto torni vano il voler dimostrare nella filosofia d'Hegel il supposto d'un Dio trascendente personale, oppure toglier di mezzo la negazione d'un tale Dio. Si disputa in proposito sul senso di alcuni luoghi delle sue opere; ed Hegel su questo punto fu molto circospetto nelle espressioni; nondimeno l'intero sistema non ha altro significato, che quello di spiegare il mondo senza un Dio trascendente; la essenza stessa del sistema, il metodo dialettico, non fu inventato che a questo solo scopo, e riescirebbe senza senso, quando si volesse supporre un Dio personale. » Una maggior riflessione sull'argomento ci ha condotto però ad adottare un'opinione contraria (V. più oltre *Un profilo religioso dell'Hegelianismo* e *Indirizzi contemporanei della filosofia del Diritto*).

del Dio cristiano è l'immortalità personale (quell'immortalità per cui il credente si lusinga, per esempio, di rivedere « i suoi cari » nella vita di là); ma nella concezione hegeliana di Dio l'unica immortalità su cui si può contare è quella dell'immortale idea filosofica, in cui alcuno può per qualche momento immedesimarsi. Come scrive giustamente il professore Giuseppe Allievo (che nel suo *Esame dell'Hegelianismo* ha ristretto in formidabile sintesi tutte le critiche che si possono fare al sistema di Hegel) « un sistema che toglie di mezzo la personalità di Dio e l'immortalità dell'anima nel senso comune ed ordinario di questi vocaboli; che non attribuisce a Dio una esistenza sua propria ma quella soltanto che possiede od acquista nell'umanità; che all'anima umana non lascia altra immortalità se non quella generale e collettiva dello Spirito assoluto e del pensiero universale; che colloca l'essenza della vera religione nella consostanzialità dell'uomo con Dio; che fa dell'uomo il fastigio dell'universo, il sommo dell'essere, il compendio finale della vita universale delle cose, il supremo stadio di perfezione, a cui mette capo lo sviluppo di tutta quanta la realtà; un sistema siffatto distrugge fin dalle fondamenta ogni religione, quale viene intesa comunemente dall'universale degli uomini [1] ».

Che dire poi dall'asserzione che la triade: Logo, Natura e Spirito, è la Trinità cristiana, e che il fatto che la mente creatrice alberghi in noi pienamente cosciente è la dottrina dell'Incarnazione? La semplice considerazione che, secondo il catechismo cristiano, la Trinità divina è composta di tre persone e che l'Incarnazione è avvenuta una sol volta e in un

(1) ALLIEVO, *Esame dell'Hegelianismo*. Torino, Tipografia Subalpina, 1897, p. 49.

solo individuo, basta a dimostrare che nessuna Chiesa cristiana potrebbe accettare come propria la dottrina hegeliana e che questa nella sua interpretazione del cristianesimo lo riduce a mero simbolo metafisico, spogliandolo interamente di qualsiasi carattere proprio di esso come religione costituita e positiva. Cosa questa, certo, perfettamente legittima, e che è anzi la maniera più profonda di trattare le religioni, ma che è nello stesso tempo quella che, in quanto determinate costruzioni religiose, le distrugge più radicalmente. I filosofi cristiani, del resto, non s'ingannarono. «L'expression *adèquate*, la *forme* philosophique (osserva il Bartholmèss) au niveau de laquelle le *contenu* doit être élevé, ne contredit-elle pas absolument ce contenu, le dogme révélé?.... Aprés avoir, pour la religion en général, répudié tout distinction réelle entre Dieu et l'homme, Hegel ne pouvait qu'effacer aussi toute différence personnelle entre le chrétien et le Christ, entre le Croyant et le Consolateur... Le Messie n'est ici qu'une conception génerique, collective ou typique, un mythe qui personnifie l'idée abstraite de la divinité du genre humain, à peu prés comme Hercule personnifie l'idée de la vigueur de l'espèce humaine... Dans ce système, Dieu est l'élément personnel, sans être une personne; comme il est l'élément universel, l'élément infini et absolu sans avoir une existence indépendante» (1).

---

(1) Christian Bartholmèss, *Histoire critique des doctrines réligieuses de la Philosophie moderne.* Paris, 1885, vol. ii, livre xii, Hegel. « Hegel però non solo stabilisce un sistema panteista, ma porta anche all'estremo l'abuso che già era incominciato prima di lui nella filosofia, applicando a questa teoria direttamente opposta al cristianesimo, i termini propri del cristianesimo, e poscia asserendo con grande enfasi di essere in armonia con quello, affinchè con l'autorità della pubblica credenza resti tanto maggiormente convalidata la verità della sua teoria » (Stahl, op. cit., libro v, sez. ii, cap. iv).

***

La pretesa, adunque, del professore Raffaele Mariano, di annoverare Hegel tra i pensatori cristiani è assolutamente infondata.

Si capiscono i motivi che determinarono Hegel a proclamare la cristianità del suo sistema. Anzitutto, egli aveva dedicato i suoi primi anni agli studi di teologia cristiana; poi viveva in uno Stato credente, e in questo Stato egli occupava un'alta posizione officiale, infine, e sopratutto, faceva parte del suo sistema il ritenere il cristianesimo come la religione assoluta, perchè il suo sistema considera le diverse manifestazioni di pensiero filosofico e religioso apparse nella storia come momenti necessari nell'approssimazione alla verità, la quale viene raggiunta, mediante la coordinazione di tutti i momenti precedenti, solo nell'espressione più comprensiva e quindi ultima, e perciò nell'hegelianismo in filosofia e nel cristianesimo in religione.

Ma se Hegel non fosse stato dominato da questi preconcetti, avrebbe scorto chiaramente come assai più che col cristianesimo la sua filosofia abbia una vera e profonda affinità col vedântismo (1).

---

(1) Questa affinità tra il suo pensiero e quello orientale è, del resto ammessa abbastanza esplicitamente da Hegel nel § 573, dell'*Enciclopedia*, non ostante le critiche che egli muove colà all'idea indiana di Dio, critiche le quali si riferiscono non al fondo, alla sostanza di essa idea (chè anzi egli la difende dall'accusa di panteismo inteso nel senso «che ogni cosa sia Dio e Dio sia ogni cosa» per mostrare che essa invece è l'espressione della «differenza tra esistenze estrinseche ed inessenziali e un'esistenza essenziale» la quale ultima soltanto è Dio) bensì unicamente alla scarsa e imperfetta determinazione, alla mancanza di concretezza, dell'idea indiana di Dio. — Si può dire che il sistema di Hegel non ha fatto che apportare all'idea di Dio della filosofia indiana questa concretezza e questa determinazione.

Schopenhauer dice: noi possiamo vedere il di dentro, l'*in sè*, di una sola cosa, cioè di noi stessi. Ma, potendo scorgere in noi stessi l'essenza che ci costruisce, riusciamo a dedurne con certezza che questa è ugualmente l'essenza che costruisce tutte le cose, il di dentro, l'*in sè* di tutte le cose: ed essa è la Volontà.

Hegel analogamente dice: guardando in noi stessi, noi scopriamo (o, più esattamente la stessa essenza dell'universo guardando in sè per mezzo del suo ultimo e più elevato prodotto, che siamo noi, scopre) quale è la natura di questa essenza; e questa natura è la stessa di ciò che si manifesta in noi essere pensiero, è mente, è Idea.

Ora, il parallelo che è stato fatto più volte della filosofia di Schopenhauer colla filosofia indiana noi troviamo che si può, a più giusta ragione, farlo per Hegel. A voler essere esatti, si dovrebbe dire che Schopenhauer corrisponde non tanto (come sostenne in una sua conferenza il Deussen) al vedântismo, quanto al buddhismo; e che al vedântismo corrisponde più precisamente solo la filosofia di Hegel.

E, per vero, quella essenza dell'universo, che, secondo Schopenhauer, noi troviamo guardando in noi, la Volontà, è un'attività capricciosa, irrazionale, crudele, che noi dobbiamo proporci di debellare ed estinguere. Essa corrisponde esattamente alla *tanhâ*, alla sete d'esistenza del buddhismo, che le Quattro Sante Verità comandano appunto di estirpare fino dalla radice.

Ma il vedântino, guardando in sè, non scorge già una essenza perversa, cieca, illogica, come creatrice di lui stesso e dell'universo. Guardando in sè, egli scorge Bráhma, egli scorge di essere Bráhma, o (secondo il commento di Râmânuja ai Sutra del Vedânta

commento or non è molto tradotto in inglese dal Thibaut [1] e che contiene il sistema vedântino che più s'avvicina all'hegelianismo [2]) scorge di essere parte di Bráhma. Egli scorge in sè non un'essenza dell'universo cieca, triste, illogica, ma un'essenza eminentemente razionale, luminosa, divina. Questo Bráhma, questa essenza che scopre in sè il pensatore vedântino ha dunque ben poco da fare colla Volontà di Schopenhauer; ma è per contro identica all'Idea di Hegel, a quella essenza, a quella mente dell'universo che « eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode sè stessa eternamente come spirito assoluto [3] ».

Questa mente dell'universo, questa Idea, crea, secondo Hegel, la natura proiettando all'infuori di sè le categorie logiche che la costituiscono. Bráhma (secondo la concezione vedântina) penetra nel mondo mediante *nama* e *rupa*, mediante i nomi e le forme. « Tutto questo universo si estende quanto si estendono il nome e la forma. Il nome e la forma sono i due grandi poteri di Bráhman e chiunque li conosce diviene egli stesso potente. Essi sono le due grandi rivelazioni di Brâhman e chiunque li conosce

---

(1) *The Vedanta-Sûtras* with the commentary of Râmânuja, translated by George Thibaut (Sacred Books of East, vol. xlviii). Oxford, Clarendon Press, 1904.

(2) « Râmânuja (scrive il prof. Arthur O. Lovejoy in *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* del 3 gennaio 1907) is something very like an oriental and twelfth-century prototype of professor Royce (il quale alla sua volta è un rinnovatore e continuatore del pensiero hegeliano) vigorously refuting the blank negation of metaphysical mysticism and finding the ultimate reality in a « self of all the world » having « knowledge for its essential nature », of which all beings are real modes or parts, though it is itself « free from all shadow of imperfection, comprising within itself numberless auspicious qualities, immediately realizing all its purposes ».

(3) *Enciclopedia*, § 577 (trad. Croce).

diviene egli stesso una grande rivelazione » (*Satapatha Brahmana*). Chi non vede la stretta affinità tra *nama* e *rupa* e le categorie logiche hegeliane, e tra questo diventar potente, tra questo diventare una rivelazione conoscendole, e il partecipare alla divinità, allo spirito assoluto, nella e mediante la conoscenza filosofica, che è il concetto finale dell'hegelianismo?

L'immortalità hegeliana non è affatto (lo abbiamo visto) l'immortalità cristiana, ma invece, esattissimamente, l'immortalità indiana, comune al buddhismo e al vedântismo, l'immortalità del karma, per cui non perdura già il nostro io, bensì le azioni da noi compiute, le tendenze buone o cattive in cui ci siamo immedesimati, i grandi pensieri a cui abbiam partecipato [1].

---

(1) « Kepler's soul has become the recognition of the three famous laws that bear his name: Ludolf is identified with the calculation of π; Newton with the formulation of the law of gravitation. They attained, each one in his own way, some special aspect of the uncreated, the eternal, the unborn. In the same way the Buddha (in the Buddhistic conception) has become the moral law which is, ever was, and shall remain the path of delivery from evil. Immortality is claimed for the Keplers, the Ludolfs, and Newtons, not for their names alone, because their names might be forgotten, but for their souls, for their ideas, for the verities with which they have become identical; and in the same sense, only in the broader field of religious truth, Buddhists believe in the eternal omnipresence of the Buddha... The soul of every man continues in what Buddhists call his karma, and he who attains Buddhahood becomes thereby identical with truth itself, which is everlasting and omnipresent, pervading not only this world system, but all other worlds that are to be in the future » CARUS, *Buddhism and its Christian Critics*. Chicago, Open Court, 1905, pp. 79 e 163.

Si confronti questa idea dell'immortalità con quella di Hegel considerando quest'ultima specialmente nel processo con cui si svolse e si maturò. Il Caird (*Hegel*, Blackwood, 1903, p. 32) cita come segue il brano d'uno scritto giovanile di Hegel: « Then (nel basso impero romano) death must have become terrible to the citizen, because nothing of his own survived him whereas the republic survived the republican, and he could cherish the thought *that it — his soul — was eternal* ».

Che più? Vi sono alcuni concetti del vedântismo che solo la filosofia di Hegel riesce ad illuminarci. Perchè, per esempio, nelle Upanisciadi troviamo abbastanza spesso questo pensiero: « That god, the maker of all things, the great Self, always dwelling in the heart of man, is perceived by the heart, the soul, the mind; — they who know it become immortal » (1): e ancora: « Those who through heart and mind know him thus abiding in the heart, become immortal » (2)? Perchè, si potrebbe domandare, solo col sapere che il Dio, il fattore di tutte le cose, il grande Sè, alberga nel cuore dell'uomo, si diventa immortali? Forse che l'immortalità non la possediamo o non ne siamo privi, affatto indipendentemente dal saper ciò? Ma la risposta ce la dà la filosofia di Hegel. Se ciò che è immortale non è il nostro io, ma il pensiero speculativo, lo spirito assoluto, nel quale l'io temporaneamente si immedesima, io posso dire di essere immortale solo in quanto conosco, solo in quanto assurgo al pensiero filosofico, solo in quanto so che questo pensiero è l'essenza del tutto, è il fattore universale, è Dio stesso; solo in quanto mi so unito talvolta e immedesimato con lui e quindi partecipe della sua immortalità. Se non penso, se non sono filosofo, se non conosco l'immortalità dello spirito assoluto e la mia partecipazione ad esso, non posseggo immortalità di sorta. L'immortalità di Hegel è un'immortalità spiccatamente aristocratica. Essa non spetta che ai pensatori. Anche in lui, come nel vedântismo, solo « they who know become immortal »; ma le ragioni di questa proposizione comune al vedântismo e ad

---

(1) *Svetâsvatara-Upanishad* (IV Adhyâya 17) trad. MAX MÜLLER (Sacred Books of East, vol xv, p. 253).

(2) Id. id., 21 (op. cit., p. 254).

Hegel emergono soltanto dal sistema di quest'ultimo [1].

Infine, osserviamo che se il vedântismo conduce alla completa supremazia della vita contemplativa sulla vita pratica, tale è pure la evidente conclusione dell'hegelianismo. La vita perfetta di Dio, per Hegel, è la speculazione. Essere Dio vuol dire speculare. Si è Dio, non in quanto si è uomini, ma, in quanto essendo quasi a dire morti come uomini, ci si assorbe nel pensiero filosofico e ci si immedesima con esso. Si comincia ad uscire dai ristretti confini della nostra soggettività colla famiglia, con la vita politica, si trascendono maggiormente quei confini nel rapimento artistico, nell'ardore religioso. Ma dove la nostra individualità ristretta e deficiente è totalmente superata, dove noi ci eleviamo all'eterna vita divina, dove diventiamo una cosa sola con lo spirito assoluto cioè con Dio, è unicamente nel e col pensiero filosofico. La vita divina, la suprema vita a cui noi possiamo aspirare, è dunque, per Hegel come per la filosofia del Vedânta, la vita contemplativa [2].

***

Da tutto ciò discende che il sistema di Hegel è un sistema profondamente mistico. Hegel non si distingue dai mistici se non in ciò che egli non ammette l'intuizione immediata, il « colpo di pistola », con cui

---

(1) « Ci sono alcuni che hanno la loro soddisfazione nel *mondo* spirituale, nello stato: altri vanno più oltre, e non si contentano che nell'arte, nella religione e nella filosofia. Questo *sopramondo* nel mondo *è il cielo, il vero cielo* » (SPAVENTA, *Principi di etica*. Napoli, Pierro, 1904, p. 86).

(2) « Well, is civilisation digging coals and drinking wine, ecc.; or is civilisation thought and the progress of thought?... We are sent here to think... Our business here is to think the infinite ». (STIRLING, op. cit., p. 94).

essi assurgono alla verità suprema. A questa verità — all'identità del soggetto coll'oggetto, dell'io col tutto — egli vuole arrivare solo mediante un freddo, serrato, rigido ragionamento. Ma se il suo metodo è rigidamente logico, anzichè essere vaporosamente sentimentale e intuitivo, la sua meta non è meno mistica per questo. E lo ammise lo stesso Hegel quando — verso la fine della sua carriera — dichiarò al suo mistico avversario Jacobi che non ostante le divergenze e le polemiche, egli riconosceva che la tendenza finale era stata in entrambi la medesima (1).

Ora, al prof. Guido Villa, il quale vuole tracciare una netta linea di separazione tra idealismo e misticismo, noi opponiamo appunto il sistema hegeliano. Se si vuol dire che individualmente si può fermarsi all'idealismo senza trascorrere al misticismo ciò è certo perfettamente vero. Ma non ci sembra altrettanto vero l'affermare che il pensiero idealista, considerato nel suo complesso e nel suo sviluppo generale, possa arrestarsi senza sboccare nel misticismo come nella sua foce naturale e necessaria (2).

---

(1) « But he recognises that, after all, Jacobi 's intuitions were right, and that, in his own way, he had kept alive the essential idea of philosophy — the idea that the principle of all things is spiritual. This *amende honorable* much conforted the old man, who of late had received somewhat rough usage from Schelling, and who now came to Heidelberg to embrace Hegel and thank him for his acknowledgment » (Caird, op. cit., p. 80).

« Un povero mistico panteista hegeliano » definisce se stesso lo Spaventa contro il teismo e il sovrannaturalismo del Gioberti, op. cit., p. 29).

(2) Si noti che il processo si ripete costantemente in forme sostanzialmente identiche. Noi vediamo, per esempio, attualmente, che il ritorno a Kant, il neocriticismo, ha fatto sorgere la filosofia antiscientifica, scettica verso la scienza, di cui è il principale rappresentante il Le Roy, il neomisticismo, e il nuovo idealismo assoluto dei neohegeliani, del Royce e di altri. Ora ciò non è che la riproduzione del processo avvenuto un secolo fa, in cui il criticismo di Kant diede ansa tanto allo scetticismo dello Schulze, l'autore dell'*Aenesidemus* (il cui

Già anche chi volesse fermarsi all'idealismo critico kantiano si troverebbe inevitabilmente sospinto al misticismo. Non solo, infatti, la concezione che le cose quali noi le apprendiamo sono l'aspetto sotto cui ci apparisce un inconoscibile noumeno, apre la via a collocare nel seno impenetrabile di questo noumeno ignote possibilità soprànnaturali; ma inoltre, il concetto che il mondo a noi conosciuto è un prodotto delle nostre categorie mentali; che la rigida causalità e l'inflessibile necessità che noi vi scorgiamo è una legge dettata dalla nostra stessa coscienza, come le forme dello spazio e del tempo sotto cui il mondo ci appare sono stabilite dal nostro apparato sensibile; conduce alla conseguenza ineluttabile che credere il nostro spirito dominato dalle necessità imperanti nella natura esteriore è crederlo dominato da ciò che esso stesso ha prodotto; conduce alla conseguenza che il nostro spirito non è condizionato nel tempo e nello spazio, ma è il principio in relazione al quale soltanto le cose così condizionate esistono; conduce alla conseguenza che se l'universo esiste pel nostro spirito, i bisogni di questo (libertà, immortalità, esistenza di Dio) devono essere leggi di quello, verità generali e assolute; conduce, insomma, alle conseguenze della *Ragion Pratica* (e la prova apodittica ne è che Kant, il fondatore dell'idealismo critico, giunse appunto a cotali conseguenze). Ora, arrivati qui, quanto siamo lontani dal misticismo?

Ma è stata ripetuta sino alla sazietà la dimostrazione che non è possibile arrestarsi all'idealismo

---

soprannome di « nuovo Enesidemo » dice per sè che il suo stesso pensiero riproduceva alla sua volta un altro processo più antico), quanto al misticismo di Jacobi e Novalis, quanto infine all'idealismo assoluto di Fichte, Schelling ed Hegel.

kantiano e che da questo si è spinti necessariamente all'hegelianismo. La stessa nostra sommaria esposizione prova che il processo del pensiero idealista, coll'ammettere come punto di partenza la coscienza, coll'attribuire ad essa la parte preponderante e a poco a poco fondamentale nella realtà, col dimostrare che la realtà esiste solo perchè esiste la coscienza ed è come a dire appesa a questa, col fare della coscienza non un fatto tra i fatti, ma l'elemento primo ed essenziale pel quale e in grazia del quale soltanto esistono tutti i fatti e tutte le cose; mette capo inevitabilmente alla conclusione hegeliana, che cioè il principio, l'essenza, il germe dell'universo è mente; che questa mente è quella che è pervenuta in noi alla conoscenza; che la nostra mente è dunque nella sua essenza la mente stessa dell'universo. Mette capo cioè all'identità del soggetto coll'oggetto, dell'io col tutto, dell'uomo con Dio: — vale a dire ad una conclusione assolutamente mistica.

***

Il sistema di Hegel, adunque, questo sistema nel quale la vera realtà è il pensiero, nel quale tutto è fatto di pensiero e di idea e dal pensiero e dall'idea; nel quale è dimostrata « the subordination — the nothingness of nature as against spirit » (1); questo sistema che è quindi interamente mistico, anzi è l'algebra del misticismo, e che è nello stesso tempo la conclusione finale e inevitabile dell'idealismo; sta a provare che al misticismo defluisce spontaneamente e necessariamente il pensiero idealista. Ma nell'istesso

(1) STIRLING, op. cit., p. 164.

tempo, col sistema hegeliano il pensiero occidentale (come già accennava con Kant e come proseguì con Schopenhauer) finisce per giungere, dopo un cammino di secoli, ai medesimi risultati che qualche millennio innanzi aveva raggiunti il pensiero filosofico religioso indiano; finisce, travalicando in realtà il cristianesimo almeno nella sua concezione comune e officiale, a ricongiungersi col pensiero dei « nobili Aria padri »; finisce coll'arrivare a quel profondo misticismo a cui essi erano giunti più per intuizione che per ragionamento, e col presentarsi come non altro che la dimostrazione scientifica, logica, rigorosamente ragionata di quell'antichissima mistica intuizione.

II

UN PROFILO RELIGIOSO DELL'HEGELIANISMO [1]

1.

Il movimento idealistico, che si afferma sempre più sicuramente nel campo filosofico odierno, ripete press'a poco lo stesso cammino che ha percorso il pensiero nel periodo classico della metafisica tedesca.

Partendo dell'idealismo critico kantiano, prima di giungere all'idealismo assoluto quale venne completamente sistematizzato in Hegel, il pensiero metafisico tedesco traversò il periodo del romanticismo filosofico, il periodo delle brillanti, bizzarre, capricciose e fantastiche speculazioni degli Schlegel e di Novalis. La posizione di Kant era questa: il mondo, il mondo nostro, a parte l'inconoscibile noumeno, è creato dalle nostre fondamentali determinazioni mentali, dalle categorie logiche del nostro intelletto. Di qui era facile e spontaneo il passo all'altra posizione: dunque, il mondo è creato dalla mia mente, dal mio spirito soggettivo; esso è una libera formazione del mio io. Tale la posizione che assunsero appunto gli Schlegel, Novalis e gli altri romantici. Solo in un terzo momento, anche dietro l'impulso

---

(1) Pubblicato dapprima come prefazione alla traduzione italiana della *Hegel's Logic* di J. G. Hibben. (Torino, Bocca, 1910).

della necessità di por fine al capriccioso sbrigliarsi a cui era sospinto il pensiero da questo suo secondo atteggiamento, doveva sopravvenire un'ulteriore e definitiva posizione: quella di cui Hegel è il principale rappresentante, e che però era già implicitamente contenuta nella dottrina di Kant, particolarmente nella *Critica del Giudizio*. Vale a dire: ciò che crea il mondo sono bensì le categorie mentali; ma non le categorie mentali della mente individuale, e nemmeno le categorie mentali in quanto esistono nella mente umana in generale. Bensì le categorie mentali in quanto, prima di esistere nella mente umana e raccogliersi in questa ad unità cosciente, esistono nel germe, nel centro, nella sostanza del Tutto.

Sopra un ritmo quasi esattamente parallelo a questo, corre il pensiero contemporaneo. Si può forse dire che chi lo scosse dal « sonno dogmatico » del positivismo, e lo ricondusse, sia pure indirettamente ed in parte, al criticismo, fu Nietzsche [1]. Da questa prima posizione critica esso passò ad una perfettamente analoga a quella della filosofia romantica, col pragmatismo, in cui è l'io individuale, è lo spirito mio, è la volontà di credere, che crea il mondo. E dal pragmatismo va ora incamminandosi con sempre più chiara sicurezza ad un nuovo idealismo assoluto.

L'approdare del pensiero contemporaneo all'idealismo assoluto, che si constata da tanti segni, richiama

---

(1) Chi vuol vedere rispecchiato in una mente geniale il fatto che Nietzsche sia di guida al ritorno al criticismo, legga i libri di Jules De Gaultier, specialmente *De Kant à Nietzsche* (Mercure de France, 1900) e *Les Raisons de l'Idéalisme* (id., 1906). Cfr. in proposito i nostri due studi *Il Bovarysmo Metafisico* e *Da Nietzsche a Dio* in *Sic et Non* (*Metafisica e Poesia*). Roma, Libreria Editrice Romana, 1911.

l'attenzione alla dottrina di colui che nel periodo precedente ha dato la più grande sistemazione di quell'idealismo, alla dottrina di Hegel. La dottrina di Hegel ritorna ad essere il punto di convergenza del pensiero moderno, non nel senso che questo intenda letteralmente ripeterla, ma nel senso che esso intende liberamente ripensare e riprodurre in linguaggio e in termini mentali propri, quella che, essendo la sostanza centrale del pensiero hegeliano, si manifesta essere nello stesso tempo la mèta verso cui tende il movimento idealistico odierno: — il concetto, cioè, che l'Assoluto, la sostanza profonda, la realtà ultima e definitiva del Tutto è ragione, è spirito, è autocoscienza.

Opportunamente, quindi, il Croce e il Gentile hanno iniziato la loro collana dei classici della filosofia moderna con l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* di Hegel, tradotta dal primo. Ma, per chi non abbia già penetrato la dottrina hegeliana, questo libro è un libro chiuso con sette sigilli, un accozzamento di parole senza senso. Nè giova a render chiaro il significato della *Enciclopedia*, a chi non non sia già iniziato nell'hegelianismo, l'altro libro del Croce: *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, dotta critica del sistema, fatta da un profondo conoscitore di esso, che non può essere compresa se non da quelli che già lo conoscano; libro che si deve leggere come coronamento dello studio del sistema hegeliano, non come avviamento a questo studio. Meglio adeguato all'uopo di dare una prima idea generale dell'hegelianismo è il volume del Mariano: *Dall'Idealismo nuovo a quello di Hegel*; ma neppur questo giova ad aiutar a seguire particolareggiatamente, nei loro sviluppi e nelle loro complicazioni ed oscurità, le difficili tappe del pensiero del filosofo di Stuttgarda.

Mancava ancora in Italia un libro che, in questo momento di ritorno, consapevole o inavvertito, all'hegelianismo, servisse di vera e propria propedeutica all'*Enciclopedia* e in generale alla filosofia di Hegel; un libro che riproducesse, traducendola dall'esasperante linguaggio hegeliano in linguaggio comune, la parte fondamentale di quella filosofia, la *Logica*; che la riproducesse, seguendo rigorosamente l'originale, cosicchè la lettura di quello aiutasse direttamente a render comprensibile la lettura di questo; un libro, insomma, che, pur senza essere così profondo come la *Logique de Hegel* del Noël (del resto facilmente accessibile ad ogni lettore italiano) fosse ugualmente chiaro (per quanto si può esserlo in questa materia) e forse più, perchè più elementare nel metodo di trattazione.

Noi crediamo che il volume dell'Hibben, che presentiamo tradotto, risponda a queste condizioni (1). Epperò riteniamo che la sua pubblicazione nella nostra lingua sia cosa non inutile alla cultura filosofica del nostro paese, nel momento presente di rinascita dell'idealismo, e cosa che potrà, in qualche parte, contribuire ad avviare il movimento idealistico, ancora alquanto confuso e disordinato, verso la mèta solida e sicura, ove tende necessariamente a culminare, verso la mèta dell'idealismo assoluto, a cui il suo stesso intimo ritmo spontaneamente lo guida.

Ma per un'altra ragione noi crediamo utile questo libro, specialmente da noi e nel presente momento. I maggiori restauratori dell'idealismo filosofico nel

(1) Nell'ottimo *Commentary on Hegel's Logic* di F. E. Mc. Taggart, che è il più recente libro su Hegel di lingua inglese (Cambridge, 1910), il volume dell'Hibben è appunto indicato come un « admirable account of the Logic, category by category ».

nostro paese — e soprattutto appunto i restauratori dell'idealismo hegeliano — hanno avuto una specie di cura gelosa nell'allontanare rigorosamente da esso ogni idea religiosa, e nel farlo apparire, curando soprattutto l'esame dei suoi elementi tecnici, come una filosofia, che non solo non abbia nulla a che fare con la religione, ma che anzi la escluda recisamente. Ora noi pensiamo che il libro suaccennato servirà invece di avviamento a scorgere questa verità, che l'idealismo hegeliano — l'idealismo assoluto verso cui confluisce il pensiero filosofico odierno — contiene necessariamente in sè una religione, anzi è essenzialmente una religione, è la logica e inconfutabile dimostrazione della esistenza di Dio, della sua natura, del suo rapporto col mondo finito; e che precisamente la costruzione d'una concezione speculativa della religione è lo scopo sommo e la grande tendenza animatrice dell'idealismo assoluto.

Questa verità tenuta nell'ombra dai rinnovatori italiani dell'idealismo hegeliano (forse per la paura che il grossolano materialismo li confondesse coi credenti volgari o coi clericali) è stata invece posta in vivissima luce dai maggiori commentatori stranieri di Hegel, ad esempio dal Noël nella sua *Logique de Hegel* e dallo Stirling in *The Secret of Hegel*, come pure, sebbene in grado minore, dall'Hibben stesso in questo suo libro. Essa è la verità che zampilla limpidissima dai libri del più geniale continuatore contemporaneo di Hegel, di colui che meglio incorporò in formule intellettuali moderne « ciò che v'è di vivo » nella sua filosofia, dell'americano Josiah Royce (1). È la verità

(1) Cfr. Royce, *Lo Spirito della Filosofia moderna*, trad. di G. Rensi (Laterza, 1910); e *The God and the Individual* (Macmillan, 1901-1904), fra breve pure in italiano per opera di chi scrive.

che scaturisce pure dai libri di filosofia religiosa come quelli del rettore Caird [1], i quali, partendo immediatamente da preoccupazioni di ordine religioso, rintracciano l'unica base solida della religione appunto nei concetti fondamentali dell'hegelianismo. È la verità, la quale fa di questa filosofia, non unicamente un astruso ed arido succedersi di formule logiche, ma qualche cosa di intensamente vitale, qualche cosa che abbraccia ed investe gli interessi più vivi e profondi dell'anima umana, qualche cosa in cui le formule logiche, apparentemente aride, non sono che l'impalcatura per giungere nel cuore di questi più alti e appassionanti interessi umani.

2.

La grande concezione religiosa di Hegel ci è data dagli ultimi tre paragrafi dell'*Enciclopedia*, che sono appunto il pinnacolo supremo a cui di passo in passo il suo sistema perviene.

Gioverà prendere le mosse da essi.

« La prima apparenza è costituita dal sillogismo, che ha per base, come punto di partenza, la logicità; e la natura per termine medio, che congiunge lo spirito con se stesso. La logicità diventa natura; e la natura, spirito. La natura, che sta tra lo spirito e la sua essenza, non si scinde in estremi di astrazione finita, nè si separa da essi facendosi alcunchè d'indipendente, che congiunge gli altri soltanto come un altro; giacchè il sillogismo è nell'idea e la natura è essenzialmente determinata come punto di passaggio e momento negativo, ed è in sè l'idea;

---

(1) John Caird, *Introduzione alla filosofia della Religione*. Traduzione italiana (Società editrice Pontremolese, 1909).

ma la mediazione del concetto ha la forma estrinseca del trapasso, e la scienza quella dell'andamento necessario, cosicchè la libertà del concetto è posta soltanto nell'uno degli estremi come il suo congiungersi con se stesso.

« Questa apparenza è soppressa nel secondo sillogismo, in quanto questo è già il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, presuppone la natura, e la congiunge con la logicità. È il sillogismo della riflessione spirituale nell'idea: la scienza appare come un conoscere soggettivo, il cui scopo è la libertà, ed esso stesso è la via di produrla.

« Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per termine medio la ragione che sa se stessa, l'assolutamente universale: termine medio, che si dualizza in spirito e natura, fa di quello il presupposto come processo dell'attività soggettiva dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea, che è in sè ed oggettivamente. L'autogiudizio dell'idea nelle due apparenze determina queste come le sue manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa se stessa); e si riunisce in essa in modo che è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e svolge, e questo movimento è altresì l'attività del conoscere. L'idea, eterna in sè e per sè, si attua, si produce e gode se stessa eternamente, come spirito assoluto » (1).

Il primo modo, adunque, in cui (secondo questi fondamentali paragrafi dell'*Enciclopedia*) la mente apprende la verità filosofica, è quello del passaggio dal Logos o Idea alla Natura, e da questa allo Spirito.

---

(1) Trad. Croce.

Per chi, abituato a concezioni filosofiche di ordine tutto diverso, come il positivismo, l'evoluzionismo, il materialismo, trovi incomprensibile, e forse pazzesco, il concetto che l'Idea abbia creato la natura, ci siamo convinti che giovi incominciare, onde avvicinarsi a comprendere la concezione hegeliana, dalla proposizione che sta con questa in perfetta antitesi, dalla proposizione, cioè — cosa che può sembrar paradossale — del più assoluto e radicale materialismo, la quale ha appunto inoltre il vantaggio di essere famigliare al maggior numero.

La proposizione è questa: il pensiero è un prodotto della materia, il pensiero è la materia che pensa.

Partiamo dunque da questa proposizione « il pensiero è la materia che pensa »; nella quale nessuno trova nulla di astruso e di « metafisico ».

Che cosa veniamo noi a dire quando diciamo che il pensiero è la materia che pensa? Noi veniamo a dire che è la materia la quale ha dato origine a tutte le cose dell'universo, e, in ultimo, anche al pensiero. Noi veniamo a dire che questa materia ha costituito di sè i mondi, ha composto le primissime forme organiche, si è plasmata successivamente in organismi sempre più perfetti, e finalmente mediante il più perfetto di tutti, quello umano, è potuta diventare materia pensante, è potuta assurgere al pensiero.

E che cosa pensa la materia diventata cervello umano, resasi suscettibile di pensiero? Essa pensa tutto l'universo, tutti i mondi, tutti gli organismi, tutta l'evoluzione di essa stessa materia dallo stato inorganico al pensiero. Essa pensa, in una parola, se stessa. Noi siamo dunque condotti a modificare la proposizione da cui partimmo, così: « il pensiero è la materia che pensa se stessa, il pensiero è la materia che si pensa ».

Questa proposizione « il pensiero è la materia che si pensa » implica dunque la concezione dell'universo come un tutto unico, come un individuo, svoltosi mediante l'evoluzione di un'unica sostanza, la materia, la quale al sommo di questa sua evoluzione è pervenuta al pensiero, cioè al pensiero di sè. Il pensiero, è, adunque, l'ultimo grado dell'evoluzione della materia, è la stessa materia giunta al suo scalino più alto. E la scienza (questo pensiero maggiormente intensificato) non è, essa pure, che la materia che si pensa sempre più chiaramente, che si conosce sempre meglio.

Depurando tale concetto del suo troppo crudo « materialismo », noi possiamo esprimerlo colle parole del De Marinis nel suo *Sistema di Sociologia*: « Il pensiero nel suo sorgere e nel suo progredire non è se non che la realtà che si svela a se stessa, che si conosce. Il sapere è il reale. Tra l'uno e l'altro non v'è dualità, ma continuazione ed identità... La scienza è la stessa realtà naturale, l'unità cosmica che, svolgendosi, in un momento del suo cammino, si conosce » (1).

Queste sono parole di un positivista, e contenute in un sistema che, in un certo senso (nel senso cioè che in esso il più vi si vuol ricavare dal meno), è l'esatto contrapposto di quello di Hegel. Eppure quelle parole si possono considerare comprendenti embrionalmente tutta la prima concezione, il primo « sillogismo » hegeliano: quello del passaggio dall'Idea alla Natura e da questa allo Spirito.

Siamo infatti pervenuti a scorgere nel pensiero (e in quel pensiero superiore che è la scienza) la

---

(1) De Marinis, *Sistema di Sociologia*. (Torino, Unione Tipog. Edit., 1901, pp. 107 e 91).

materia, o, come assai meglio dice il De Marinis, la realtà naturale, che giunta all'apice del suo sviluppo, conosce se stessa; siamo pervenuti a scorgere nel pensiero e nella scienza l'ultimo stadio raggiunto, nella sua evoluzione, dalla stessa realtà naturale considerata come un tutto unico.

Il pensiero è, adunque, l'ultimo stadio che la stessa realtà naturale nella sua evoluzione ha raggiunto. Come un seme vegetale piantato nella terra si sviluppa, cresce, diventa albero, e, alla fine del suo processo vegetativo, produce un frutto; così la realtà naturale, alla fine del suo processo, produce il pensiero. Il pensiero è il frutto che la realtà naturale ha prodotto al termine del suo sviluppo.

Fermiamoci qui e facciamoci questa domanda: quando abbiamo dinanzi la linea percorsa da un unico processo, lo sviluppo scaturito da un germe, come facciamo a caratterizzare l'essenza di ciò che si è sviluppato? La risposta è la seguente: noi guardiamo allo stadio finale raggiunto da ciò che si è sviluppato; da quello stadio finale apprendiamo la natura di questo ciò; e diciamo che questo ciò, in tutti i momenti del suo sviluppo e fin nel suo germe, possedeva, come sua vera essenza, quella che si è manifestata compiutamente nello stadio finale dello sviluppo, nel frutto.

Ecco, per esempio, lo sviluppo che dal germe umano fecondato ha condotto all'uomo adulto. Come faremo noi per caratterizzare l'essenza di ciò che si è sviluppato? Guarderemo allo stadio finale, al risultato ultimo, raggiunto da questo ciò. E siccome, nell'esempio dato, lo stadio finale presenta chiaramente manifestata un'essenza che, tanto per intenderci, chiameremo « umanità »; così concluderemo che l'essenza di ciò che si è sviluppato era, in tutti

i momenti del suo sviluppo, questa appunto, l'«umanità»; e che essa era già contenuta, potenziale ed implicita, nel germe donde lo sviluppo procedette, anzi formava la stessa intiera costruzione intima di questo germe.

Applichiamo questo stesso procedimento allo sviluppo dell'universo. Come dobbiamo fare (domandiamoci anche qui) per caratterizzare l'essenza di ciò che nell'universo si è sviluppato? E la risposta dev'essere, come per l'esempio ora recato: guardiamo allo stadio finale, al risultato ultimo raggiunto da questo ciò. E siccome lo stadio finale dello sviluppo dell'universo presenta chiaramente manifestata (naturalmente manifestata a se stessa: perchè fuori dell'essenza dell'universo non c'è altro a cui questa essenza possa manifestarsi; e « manifestata a se stessa » vuol dire diventata cosciente di sè) presenta, dunque, chiaramente manifestata, l'essenza « pensiero »; così, anche qui, dobbiamo concluderne che l'essenza di ciò che si è sviluppato, l'essenza dell'universo, fu sempre, in tutti i momenti dello sviluppo, questa appunto che, ora, nella sua completa manifestazione, appare come pensiero; e che questa essenza « pensiero » era già contenuta, potenziale ed implicita, nel germe donde lo sviluppo dell'universo procedette, anzi formava tutta quanta la costituzione intima stessa di questo germe.

A questo punto noi scorgiamo che la proposizione donde eravamo partiti è completamente rovesciata. Avevamo detto: il pensiero è la materia che si pensa, il pensiero è il prodotto della materia. E siamo stati condotti a dire: siccome il pensiero è la qualità, che, pienamente sviluppata, si mostra all'apice dello sviluppo, così essa deve esservi trovata in tutto lo sviluppo, anzi averne costituito per intero il germe.

Il germe dell'universo è costituito di pensiero, implicito e virtuale. Non è la materia che ha prodotto il pensiero; ma è questo pensiero implicito e virtuale che ha prodotto anche la materia [1].

Il germe, adunque, donde è scaturito l'universo, possiede la stessa essenza che alla fine dello sviluppo rivela a se stessa essere pensiero, cioè che si rivela a sè quale pensiero in noi.

Schopenhauer dice: noi possiamo vedere il di dentro, l'in sè, di una sola cosa, cioè di noi stessi. Ma potendo scorgere in noi stessi l'essenza che ci costruisce, riusciamo a dedurre con certezza che questa è ugualmente l'essenza che costruisce tutte le cose, il di dentro, l'in sè, di tutte le cose: ed essa è la Volontà.

---

(1) Si dice: i fenomeni biologici sono scaturiti dai fenomeni chimici, e il pensiero dai fenomeni chimico-biologici. Ma perchè i fenomeni chimici non hanno continuato a restar chimici? Perchè non hanno continuato in un'uniforme ripetizione di se stessi? Perchè sono diventati fenomeni biologici? Vuol dire che c'è stata una spinta che li ha condotti a ciò. E allora questa spinta non è già più semplicemente fenomeno chimico, è qualche cosa che va oltre di esso, è la stessa vita, questa vita si vuol dedurre dai fenomeni chimici e che invece esisteva già precedentemente dentro di essi. Così, se i fenomeni biologici non hanno continuato l'uniforme ripetizione di se stessi, ma sono diventati pensiero, vuol dire che c'è stata una spinta, un impulso speciale che ha portato taluno di quei fenomeni a diventare pensiero. Questa spinta, questo impulso, è qualche cosa che non è più semplicemente fenomeno biologico, ma che è già quello stesso pensiero che si pretende sia un mero prodotto dei fenomeni biologici. Ciò che si sviluppa, adunque, non è già il meno il quale, non si sa come, diventi il più. È lo stesso più che si sviluppa, che esiste, implicito e potenziale, fin da principio, che sta sotto all'intero sviluppo e ne forma l'anima e la base intima, e che si manifesta infine, apertamente sbocciato, al termine di esso. Come osserva giustamente il MATURI, *Principî di filosofia* (Napoli, De Bonis, 1898), non è l'infanzia che diviene puerizia, e questa virilità, ma è l'uomo esistente fin da principio che si sviluppa dall'infanzia alla puerizia, alla virilità. « Non è la natura materiale che si eleva alla spirituale; ma è l'unità dell'una e dell'altra quella che procede dall'una all'altra, e pone così realmente se stessa nella sua verità ».

Hegel segue un procedimento analogo. Guardando in noi stessi noi scopriamo (o più esattamente, la stessa essenza dell'universo guardando in sè per mezzo del suo ultimo e più elevato prodotto, che siamo noi, scopre) quale è la natura di quella essenza: e questa natura è la stessa di ciò che in noi si manifesta come pensiero, è spirituale. Dunque l'essenza che costruisce tutta la realtà è essenza di pensiero, è essenza spirituale, precisamente per la ragione anzidetta che dal trovare l'« umanità » nell'individuo umano giunto al suo sviluppo, concludiamo che essa si trovasse in tutti i momenti dello sviluppo e formasse tutta la sostanza del germe.

Il germe, adunque, la forza originaria donde è scaturito tutto l'universo, è una forza della stessa natura della nostra mente, una forza che contiene gli elementi logici fondamentali, le categorie, che contiene la nostra mente. Perciò Hegel chiama questo germe col nome di Idea; e la sua *Logica*, che è l'analisi degli elementi fondamentali di cui consta il germe dell'universo, o Idea, è, appunto perciò, oltre che logica, ontologia e protologia.

L'Idea, questo protoplasma dell'universo, costituita come la *Logica* la mostra, procede alla creazione del mondo, e vi procede nel modo che Hegel descrive nel famoso oscurissimo § 244 dell'*Enciclopedia*, che persino lo Schelling dichiarava di non capire. Esso si può tuttavia interpretare nel senso che siccome l'Idea-germe è intrinsecamente incompleta perchè è un universale senza particolare, una pura possibilità, che, se rimanesse tal quale, sarebbe la possibilità di niente: così l'universale si deve incorporare in particolari, la pura possibilità deve farsi qualche cosa, l'Idea deve diventare Natura (1).

---

(1) Noël, *La logique de Hegel*. (Alcan, 1897, p. 127).

Osserveremo, del resto, che la massima parte di coloro che trovano incomprensibile e fors'anche ridicola questa creazione della natura da parte dell'Idea, la troverebbero probabilmente comprensibilissima se fosse permesso trasportare qui un termine del Fouillée e chiamare l'Idea di Hegel, Idea-forza; perchè, se sembra ridicolo attribuire la creazione dell'universo all'Idea, sembra invece assai serio attribuirla alla Forza o all'Energia — quest'altre idee; queste idee le quali (dopochè studi recenti hanno approdato alla conclusione che la materia non è che forza) sono pure le sole con cui anche un sistema materialistico possa costruire l'universo.

Ma mentre in un sistema materialistico non si capisce perchè la Forza crei, e come una forza che si considera esclusivamente meccanica (cioè il meno) possa dar origine al più, cioè al pensiero; invece questo perchè e questo come si scorgono nel sistema di Hegel. Dall'Idea esce il pensiero (l'Idea finisce col manifestarsi pensiero) perchè fin da principio è, virtualmente, pensiero, come il germe umano è fin da principio virtualmente uomo; perchè, insomma, l'Idea-forza originaria è fin da principio di carattere spirituale. E l'Idea crea la natura perchè mentre da principio essa è chiusa in sè, implicita, vorremmo dire cieca, è, per così esprimerci, pura possibilità di se stessa; essa tende ed aspira ad acquistare la vista di se stessa, a divenir consapevole di sè, a poter scorgere e pensare se medesima, ad attuarsi.

Ma acquistare la vista di se stessa, divenir consapevole di sè, scorgere e pensare se medesima, attuarsi, non può senza produrre la natura, la quale deve servire insieme di quadro o specchio in cui l'Idea può vedere se stessa (poichè essa non può diventare soggetto senza darsi contemporaneamente

un oggetto o meglio senza prodursi essa stessa come oggetto); e nell'istesso tempo, di impalcatura che la sorregga come soggetto e le fornisca gli organi necessari alla percezione, alla coscienza, all'autocoscienza.

Perciò l'Idea, questa energia fondamentale, produce la Natura. Si esteriorizza dapprima in quelle tenuissime realtà, che sono lo spazio ed il tempo; suscita, combinandoli, il movimento; produce la materia, i corpi, il processo chimico, il globo terracqueo sul quale fa erompere « in ogni punto, in apparizioni infinite, la vitalità puntuale e passeggera: licheni, infusorii, una quantità immensurabile di punti fosforescenti nel mare » (1). Indi plasma gli organismi, dapprima vegetali, poi animali; e quando ha prodotto questi ultimi organismi, essa ha innanzi a sè lo strumento mediante il quale, dapprima giunge con la sensibilità a un barlume di conoscenza di sè, poi sale con l'intelletto, ancora realisticamente ingenuo, a una conoscenza più chiara, e finalmente perviene con la ragione, con la scienza, con la filosofia, alla piena e luminosa coscienza di se stessa.

Se ci fosse concesso questo grossolano paragone, diremmo che da principio l'Idea chiusa in sè, implicita, non ancor creatrice e sviluppata, è il verme nudo; che, come creatrice della Natura, è il bruco, in cui il verme è trapassato e che si crea attorno colla sua stessa sostanza il bozzolo (la natura) in fondo al quale esso giace nascosto; che, come Spirito, è la farfalla che esce dal bozzolo e si libra su esso. Ma verme, bruco (e bozzolo) e farfalla non sono che successive manifestazioni di un'unica essenza.

---

(1) *Enciclopedia*, § 341 (trad. Croce).

Così concepito, adunque, l'universo ci appare come un organismo, di cui lo spirito è il cervello. Supponiamo che nell'organismo umano il cervello — un cervello ancora implicito e solo potenzialmente cosciente — secernesse da sè le sue membra, come un ragno la tela, e infine si costituisse alla sommità di esse in istato di piena coscienza. Sarebbe, in questo esempio, l'essenza stessa dell'organismo, che, dopo aver creato questo, penserebbe se stessa in quel cervello. Sarebbe l'organismo stesso, in quanto ha di essenziale, che pensa se stesso, e che, pensando se stesso, è oggetto di sè e soggetto di sè, oggetto e soggetto nel medesimo tempo.

Similmente lo Spirito è la coscienza di questo organismo che è il mondo — e che esso stesso ha prodotto allo stato ancora implicito e non cosciente di Idea —; è il mondo che pensa se stesso, e che è così soggetto ed oggetto ad un punto.

Dapprima il pensiero crede che tutte le cose esistano effettivamente nella realtà, fuori di lui, quali si offrono ai suoi sensi, e che le immagini che i sensi gliene dànno siano la copia esatta di oggetti, esistenti effettivamente uguali alla copia, e ad esso estranei. Poi la scienza interviene: studia le sensazioni che gli oggetti ci dànno, le esperimenta, le esamina; e finisce per accorgersi che gli oggetti esterni non sono se non leggi, note logiche, concetti, incorporati in esistenze provvisorie e transeunti, esse sole, le leggi, le note logiche, i concetti, perennemente durature e perennemente reincorporantesi in nuove effimere fenomeniche esistenze.

A questo punto la natura ci si rivela essere, non quale i nostri occhi o il nostro senso pittoresco ce la mostrano; bensì quale è descritta in un trattato di fisica, di chimica, di geologia, di storia naturale.

Niente di sensibile; niente che si possa, per esempio, riprodurre in un quadro. Unicamente un complesso di leggi, di determinazioni logiche, di idee. Questo limpido ruscello che ci rallegra la vista e l'udito, nel quale immergiamo con delizia le mani, alla cui acqua ci dissetiamo, la *fons Bandusiae splendidior vitro*, la scienza ci dimostra non essere nulla di quello che ci appare, bensì l'incorporazione particolare di una universale legge di composizione di corpi, la cui vera realtà è qualche cosa di così poco sensibile che viene espressa con esattezza infinitamente maggiore mediante un'astratta formula chimica (H^2O) che non mediante i colori maneggiati dal più valente pittore.

Tale è, adunque, la natura, secondo la rivelazione della scienza: un complesso di leggi. E lo spirito, il quale non è che il cervello di quell'organismo che è il mondo, la coscienza di sè della natura — cioè la coscienza di sè di questo complesso di leggi, — non è appunto se non queste stesse leggi, queste fondamentali note logiche che pensano se stesse.

Quindi se la natura nella sua vera realtà è solo questo complesso di leggi, di determinazioni logiche; e se è l'essenza della natura — cioè queste leggi, queste determinazioni stesse — che hanno acquistato nello spirito coscienza di sè; allora si ha nello spirito il soggetto che è oggetto di sè, l'oggetto che è soggetto di sè, la identità del soggetto con l'oggetto. E quindi nulla è nascosto allo spirito; non esiste inconoscibile; non esiste cosa in sè sottratta alla sua vista, per la stessa ragione per cui nella mente d'un uomo non può esistere pensiero o moto che sia ad essa medesima nascosto: per la ragione, cioè, che lo spirito non è se non l'essenza della natura — quel

complesso di leggi e di idee — che guarda dentro se stessa. E il progresso della scienza è soltanto il diventar sempre più profondo e più chiaro di questo sguardo.

3.

Può giovare, a questo punto, di vedere in quale rapporto stia l'idealismo assoluto, secondo questa sua prima formulazione, questo suo primo « sillogismo », con le posizioni precedentemente raggiunte dal pensiero idealista.

Berkeley aveva dimostrato che nessuna cosa può esistere fuori della conoscenza, perchè è solo la conoscenza che dà alle cose le qualità tutte dell'esistenza. Come non possono esistere rumori non uditi, odori non odorati, sapori non gustati, così l'estensione, la forma, il movimento, non esistono che nella e per la conoscenza che se ne ha. Nessun oggetto può dunque esistere indipendentemente da un soggetto che lo conosca. *Esse est percipi.*

Kant aveva dimostrato che è il pensiero umano il quale possiede le determinazioni logiche necessarie all'esistenza di checchessia, nel mondo nostro. Ciò in cui il pensiero umano può immettere le sue determinazioni logiche, esiste nel mondo nostro. Ciò in cui il pensiero non può immettere quelle determinazioni logiche, non esiste nel mondo nostro. Ma per Kant vi è appunto qualche cosa che esiste fuori del nostro mondo, che esiste cioè senza bisogno che il pensiero vi immetta le sue determinazioni logiche, e questo qualche cosa è il noumeno, la « cosa in sè ».

Kant, adunque, da questo lato, fa un passo indietro di Berkeley, perchè per Berkeley ogni cosa per esistere ha bisogno d'essere conosciuta, di trovarsi in relazione colla conoscenza, di dipendere da

questa; per Kant, invece, esiste senza tale necessità, indipendentemente e fuori dalla conoscenza, la « cosa in sè ».

Proceder oltre nella direzione segnata fino a quel momento dal pensiero idealista avrebbe dovuto voler dire ritornare, per questo lato, da Kant a Berkeley. E il ragionamento finale avrebbe dovuto essere questo: poichè tanto le qualità secondarie (Locke), quanto le qualità primarie (Berkeley) delle cose, hanno bisogno per esistere di essere conosciute; poichè la causalità (Hume), l'unità, l'identità, la differenza, la pluralità, la continuità, ecc. hanno bisogno per esistere nelle cose che la conoscenza ve le proietti; così è chiaro che le cose per esistere hanno bisogno di essere conosciute, di aver di fronte a loro un soggetto che le conosca, perchè tolta la conoscenza sarebbero tolte alle cose le qualità secondarie (colori, sapori, odori, ecc.), le qualità primarie (estensione, peso, movimento, ecc.), l'unità, la differenza, la pluralità, la continuità, ecc. e, senza tutto ciò, le cose piomberebbero nel nulla.

Quindi l'esistenza delle cose è appesa alla conoscenza di esse; e non è perciò concepibile in nessun momento un'esistenza delle cose che non sia accompagnata dall'esistenza accanto ad esse di un soggetto che le conosca.

Ora una tale concezione ha contro di sè un ostacolo gravissimo: ed è che mentre da un lato per essa la conoscenza deve sempre accompagnare l'esistenza delle cose, dall'altro noi sappiamo che la conoscenza (parliamo rimanendo sempre nella sfera del primo « sillogismo ») si è manifestata come ultimo risultato di una lunga evoluzione precedente delle cose; per modo che le cose dovrebbero esistere prima e senza la conoscenza per prepararne l'avvento,

e, nell'istesso tempo, la conoscenza dovrebbe esistere contemporaneamente alle cose per poterle reggere in piedi.

L'idealismo assoluto è stato la posizione di pensiero che è riuscita a vincere questa difficoltà, che a questo punto appariva insuperabile, e a ristabilire di fronte all'idealismo di Berkeley e di Kant la possibilità dell'esistenza delle cose indipendente dalla conoscenza, la possibilità delle « cose in sè » intese nel senso che per esistere non hanno bisogno di essere conosciute, nel significato umano di questa parola.

Infatti, perchè, secondo l'idealismo di Berkeley e di Kant combinato e completato, non possono esistere cose in sè? perchè le cose per esistere hanno bisogno di essere conosciute? Per la ragione che le determinazioni logiche necessarie all'esistenza si trovano per quell'idealismo solo nel soggetto conoscente, ed è questo che le immette nelle cose pensando le cose, e, pertanto, col conoscere e pensare le cose, ne rende possibile l'esistenza, la quale solo in tal modo è fatta possibile. Invece nel sistema di Hegel le determinazioni logiche necessarie all'esistenza delle cose non esistono solo nel soggetto conoscente, ma esistono nel germe stesso dell'universo, nell'Idea, e vengono da questa incorporate nelle cose nell'atto in cui le crea. Essendo così gli elementi logici necessarii all'esistenza delle cose posti direttamente in tutta la realtà dall'Idea creatrice, tutta la realtà stessa ha in sè quanto è necessario alla sua sussistenza, senza bisogno che quegli elementi logici ve li immetta il soggetto conoscente, senza bisogno cioè di essere pensata, nel senso comune umano della parola pensare.

La grande scoperta dell'idealismo assoluto è adunque questa, di aver trasportato le categorie logiche

fondamentali dalla mente umana nell'essenza stessa, nella stessa forza originaria, nel germe, delle cose. Col trasportare indietro gli elementi logici necessari alla sussistenza delle cose, dal soggetto conoscente al principio stesso della realtà, veniva quindi resa possibile l'esistenza delle cose, senza bisogno di un soggetto che le conosca, perchè questo bisogno giaceva unicamente nel fatto che solo la conoscenza da parte di un soggetto dava alle cose gli elementi logici indispensabili al sussistere. Ma con ciò, col collocare questi elementi logici nello stesso germe delle cose, si faceva di questo germe, dell'essenza stessa delle cose, un principio che, constando di quegli elementi logici i quali formano la natura sostanziale di ciò che è mente, è in fondo una mente in grande per quanto non ancora rivelata a se stessa: il macrocosmo mentale, di cui quel microcosmo che è la mente umana è la piccola riproduzione, ma rivelata a sè, illuminata dalla coscienza.

4.

Siamo dunque arrivati a questo, di considerar l'universo come originato da un germe Idea, la quale, allo scopo di arrivare alla coscienza di sè, crea la natura colla sua stessa sostanza, vi si immette, cioè, essa stessa, incorpora se stessa per entro ogni effimero e caduco ente naturale, esemplare transeunte di un tipo eterno; e siamo inoltre arrivati a scorgere questa Idea distrigante se stessa dalla natura da lei creata, a scorgerla divenuta, come Spirito, atta a rintracciare se medesima nella Natura, a pensare se stessa sotto il velo di questa.

Di varie correzioni avrebbe bisogno questa prima formulazione; e, anzitutto, di quella che non si può

considerare l'esistenza dell'Idea logica come cronologicamente precedente all'esistenza della Natura. L'Idea è attività creatrice, forza o dinamismo creatori — attività creatrice, costituita di elementi logici, di quegli elementi che la *Logica* analizza — ma sempre attività creatrice. E un'attività creatrice non esiste se non creando. È la stessa creazione ch'essa compie che dà ad essa pure contemporaneamente l'esistenza.

Ma importa sopratutto salire alla seconda posizione del pensiero, a quella contenuta nel secondo « sillogismo ».

L'attività creatrice è un concatenato complesso di elementi logici, cioè è Idea. Sono quegli elementi logici che si trovano dovunque e formano la realtà vera e sostanziale di tutte le cose. Questo complesso di elementi logici è dunque un assolutamente universale. Però, questa universalità dell'insieme creatore di elementi logici, dell'Idea, è, in principio dello svolgersi della sua attività creatrice, soltanto ideale. E nel creare, nel tradursi in Natura, l'Idea, questa universalità, si sommerge e si disperde in un'infinità di forme particolari, senza poter mai uscire dall'una che per entrare in un'altra. Tutto lo svolgimento della Natura, dalla materia inanimata alla sensibilità e alla vita sempre più alta e perfetta, è uno sforzo che fa l'Idea creatrice per ritornare a se stessa, per ritrovare, fuori dal disperdimento nelle innumeri forme particolari, la propria unità e universalità. Ma questo sforzo, sebbene si avvicini progressivamente alla mèta, rimane vano durante tutto lo svolgimento della Natura. In questa, l'Idea, l'universale, rimane disperso, smarrito, non rivelato. La natura, prima dell'avvento della ragione, è come un libro di calcolo sublime in mano ad un fanciullo.

In mano ad un fanciullo esso non è calcolo sublime; è accozzamento di geroglifici che rappresenteranno forse figure o trame di giuochi infantili. Diventa calcolo sublime solo quando col libro venga a combaciare una mente analoga a quella che l'ha creato, la mente d'un matematico.

Così nella Natura l'Idea logica esiste, ma della stessa esistenza potenziale ed inconscia che ha un libro di calcolo sublime in mano ad un fanciullo — sino all'avvento dello Spirito. È solo nello Spirito, nella mente, che l'Idea logica, dispersa e soffocata nelle forme particolari della Natura, ritrova la sua universalità e la sua unità. È nella mente che il complesso di elementi logici, che ha creato il mondo con disperdimento e smarrimento infinito di se stesso, ritorna interno a se stesso; e non si produce più in forme effimere, transeunti, sensibili, esteriori e spaziali; bensì apparisce a se stesso in quell'aspetto sostanziale ed eterno che sta sotto a tutte le forme sensibili e passeggere.

E lo Spirito ripensa la Natura. E ripensandola esso la scorge, come abbiam detto, quale quell'insieme di leggi, di note logiche, che è l'eternamente e sostanzialmente esistente sotto le forme particolari in cui è immersa e dispersa l'Idea. È solo, adunque, in quanto la Natura è ripensata e così ri-creata dallo Spirito, che la logicità, che l'Idea, esistente nella Natura, ma sepolta in essa, esistente in essa della stessa esistenza cieca ed inconscia d'un libro di matematica superiore in mano a un fanciullo, viene alla luce, giunge ad un'esistenza che non è più la soggettività vuota dell'Idea logica che precede la Natura, non è più l'oggettività cieca dell'Idea logica disperdutasi (diventata « altro da sè ») nella Natura, ma è quell'esistenza concreta che è

TORINO

l'unità di entrambe, e in cui l'Idea logica, l'attività creatrice, spastoiatasi dall'opera di formazione della Natura e su questa librantesi, contempla nella Natura la stessa opera propria, scorge se medesima in questa.

È dunque solo quando la Natura svolge le sue pagine davanti allo Spirito, è solo quando essa posa entro lo Spirito, che la logicità, che l'ha creata e che essa ciecamente contiene, giunge ad una esistenza chiara e rivelata. Quest'è precisamente « il punto di vista dello spirito stesso; il quale è il mediatore del processo, presuppone la natura, e la congiunge con la logicità » — il secondo « sillogismo ».

Ma qui ancora, in questa fase, lo Spirito, oltre questa ri-creazione della natura in forma di leggi e di scienza — oltre questa ri-creazione in cui, cioè, per ripetere l'esempio, la *fons Bandusiae*, spaziale, temporale e transeunte, che cade sotto i sensi e li allieta, che è un dato sensibile e particolare, diventa l'eterno e universale H^2O — oltre questa ri-creazione, lo Spirito compie una creazione più precisamente sua propria, la creazione del mondo dello Spirito appunto, del mondo del diritto, della morale, dello Stato, dell'arte, della religione, della filosofia.

E quello stesso processo che l'Idea percorre nell'elaborazione della Natura — quello stesso processo, cioè, per cui dalle infime forme materiali, alla sensibilità, alla vita, al pensiero, l'Idea è in uno sforzo continuo per assurgere dalla particolarità frammentaria e transeunte al suo proprio contenuto universale, e per accogliere in sè questo contenuto universale negando la particolarità, cosicchè le forme sensibili e passeggere della Natura finiscono per diventare nel pensiero leggi mentali ed eterne — quel processo insomma, per cui l'universale complesso

di elementi logici che è l'Idea, dispersosi nelle infinite forme caduche della Natura, ritorna alla propria universalità nel pensiero e nella scienza — questo stesso processo è quello che percorre lo Spirito nella creazione del mondo suo.

Si distacca dalla particolarità assoluta di spirito individuale coll'accogliere in sè quella prima forma di universalità che è la creazione della famiglia e l'amore per essa. Più se ne distacca, e più accoglie in sè d'universalità, salendo al pensiero dello Stato, e, in generale, dell'organizzazione politica umana. Oblitera progressivamente la particolarità — per confondersi del tutto con la propria essenza universale e vivere in essa — nell'arte, nella religione e sopratutto nella filosofia. Formare una famiglia, occuparsi di politica, essere artisti, religiosi, filosofi, sono le tappe progressive, che stanno sopra un unico diretto percorso, il percorso con cui lo Spirito si distacca dalla sua forma particolare e individuale, per salire a quell'universalità che (poichè, come abbiam visto, lo Spirito, in quanto Idea logica, è la sostanza essenziale del Tutto) è appunto la sua vera essenza. Molto spesso il raggiungimento di ciascuna di quelle successive tappe, nega le precedenti. L'uomo politico, l'agitatore, il rivoluzionario, di frequente non si cura di fondare una famiglia, o di amarla se l'ha fondata. L'artista spesso non sente, o disdegna, le lotte politiche o i doveri di cittadino. Per il grande santo (Buddha, Gesù, Francesco d'Assisi) rapporti famigliari, doveri di cittadino, persino i postulati fondamentali del vivere sociale, vaniscono come nebbia. Ognuna di quelle sfere di maggiore universalità accolta in sè fa spesso cadere nell'ombra e nella trascuranza la sfera precedente di universalità minore. Comunque, giunto

alla filosofia, lo Spirito non è precisamente altro se non l'essenza del Tutto — se non il complesso universale di elementi logici che abbiamo visto precedentemente all'opera come attività creatrice naturale — che pensa se medesimo.

In questo processo di creazione del mondo suo lo Spirito si afferma come assoluta libertà. In che cosa consiste la libertà? Nel determinarsi secondo la propria natura, secondo le proprie tendenze, senza pressioni estranee; in una parola, nel fare quello che si vuole. Ora, che cosa può essere quello che vuole la sostanza universale, quello che vuole il complesso di elementi logici costituenti l'essenza del Tutto una volta che ha acquistato la coscienza di se, quello che vuole insomma la coscienza del Tutto? Non può essere che il ragionevole ed il buono. Se provate ad attribuire all'essenza universale, alla coscienza del Tutto, la volontà di qualche altra cosa che non sia il ragionevole ed il buono, l'assurdo, l'impossibilità di ciò, vi salta subito agli occhi.

L'universale, volendo ciò che vuole — cioè essendo libero — vuole quindi il bene. Il suo voler il bene è l'espressione del suo volere ciò che vuole, cioè della sua libertà.

Quando, dunque, l'individuo, rinunciando e sacrificando la sua volontà particolare e soggettiva, accolga in sè, faccia propria, faccia diventare sua particolare volontà, la volontà dell'universale, della coscienza del Tutto — i principii universali di determinazione della volontà — ossia, per usare il linguaggio di Kant, i principii che possano servire come norma di condotta per ogni essere ragionevole, cioè per la Ragione in generale — allora la libertà morale esiste.

Infatti, in questo caso, è l'essenza centrale del Tutto (l'universale) che vuole in un determinato

individuo, e che vuole secondo i propri fondamentali principii, che vuole quel che vuole (cioè il bene), che vuole e si decide in modo del tutto autonomo da ogni azione estranea. Ed è evidente che questo fatto — il fatto, cioè, dell'essenza del tutto che vuole e si decide in forma assolutamente indipendente e solo secondo le proprie tendenze o principii — è libertà [1].

Nè vale obbiettare: dov'è l'individuo che possa in tal guisa rinunciare e sacrificare la propria volontà soggettiva per accogliere e far propria la volontà universale? Dov'è l'individuo che non sia più o meno schiavo delle sue tendenze o dei suoi vizi particolari, degli impulsi ereditari, od anche della conformazione somatica?

Tale dipendenza può benissimo esistere. Ma ciò non toglie che la libertà morale sia quello che s'è detto: l'universale, il Tutto, che vuole ciò che vuole (cioè il ragionevole, il bene, giacchè questo è appunto il volere ciò che vuole dell'universale). Essa

---

(1) « La verità d'un tale astratto indeterminato universale, e dell'universale ritrovante la sua determinazione in un oggetto particolare, è la volontà, la libertà, l'universale se stesso determinante. Quando essa volontà prende il suo universale, se stessa, a suo conseguimento, obbietto e scopo, allora essa è, non solamente in sè, ma per se stessa libera, è allora la vera idea.

« L'uom volgare si tiene libero, purchè gli sia concesso di operare arbitrariamente; ma appunto è per l'arbitrio che egli non è libero. Quando io voglio il ragionevole, io opero non come particolare individuo, ma conformemente all'idea della moralità in generale: in una morale azione io non fo valere me stesso, ma la cosa. L'uomo quante volte alcuna cosa commette di perverso, lascia predominare la sua individualità ».

« La volontà in rapporto con se stessa, differente non da un'altra persona, ma da se stessa, come particolare volontà in opposizione alla volontà in sè e per sè esistente, costituisce l'ingiustizia e il delitto ».

HEGEL, *Filosofia del Diritto* (§§ XIX, XIII, XLI), traduzione Turchiarulo, Napoli, 1848.

libertà morale esiste, adunque, in concreto quando un individuo diventi l'organo di questa volontà (libera, perchè vuole ciò che vuole) dell'universale o dell'essenza del Tutto. Ma in sè, la libertà morale esiste anche se nessun individuo si faccia organo di tale volontà, anche se tutti gli individui realmente esistenti nel mondo siano schiavi delle loro volontà e passioni particolari.

Avviene come della libertà politica, la quale esiste concretamente se e quando un popolo abbia scosso il giogo della tirannide e solo per quel popolo che l'abbia scosso. Ma non c'è forse in sè la libertà politica, anche se tutti i popoli della terra fossero schiavi? Se non ci fosse, in sè, la libertà politica, anche quando tutti i popoli della terra siano schiavi, nessuno di essi potrebbe raggiungerla, nessuno di essi potrebbe sopprimere il proprio stato di schiavitù e attuare concretamente in sè, in sostituzione di quello, lo stato di libertà.

Finalmente la più perfetta comunione dell'individuo con l'essenza del Tutto, il più perfetto accoglimento in sè dell'universale, il più perfetto elevamento a questo, del particolare, si ha nel pensiero religioso-filosofico, in cui l'infinito, l'universale, non è più soltanto la meta futura, per quanto presente nel senso che consapevolmente anima e dirige, come nella morale; ma è oramai pienamente consustanziato con lo spirito particolare, in quella forma che i libri religiosi esprimono con la frase « morire a se stessi » (cioè alla propria vita particolare) per vivere della vita di Dio (cioè dell'universale, dell'essenza del Tutto) o con quella di S. Paolo: « non più io vivo, ma Cristo vive in me ».

5.

Con ciò lo Spirito ha raggiunto lo stadio di Spirito Assoluto. Esso è diventato, nel pensiero religioso e filosofico, l'essenza del Tutto, che tesse l'eterna trama della sua vita cosciente nell'organo di una coscienza particolare, per contemplare, adorare e godere, nella contemplazione e nell'adorazione, eternamente se stessa: — cioè è Dio.

Ma sarebbe un errore ritenere che questo Spirito Assoluto o Dio non esistesse se non in quanto fatto proprio, realizzato, incarnato in uno spirito particolare, e, in questo immedesimato; che esso esistesse, insomma, solo come Dio immanente, e non come Dio trascendente. Credere ciò sarebbe scoronare il sistema di Hegel, toglierne via il culmine, dar di frego appunto all'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, in cui il sistema hegeliano tocca il suo acme, a quelle parole di esso: « Il terzo sillogismo è l'idea della filosofia, la quale ha per termine medio la ragione che sa se stessa, l'assolutamente universale: termine medio, che si dualizza in spirito e natura, fa di quello il presupposto come processo dell'attività soggettiva dell'idea, e di questa l'estremo universale, in quanto processo dell'idea, che è in sè ed oggettivamente. L'autogiudizio dell'idea nelle due apparenze determina queste come le sue manifestazioni, manifestazioni della ragione che sa se stessa ».

Non è quindi possibile equivocare. Per Hegel, l'esistenza prima, vera, suprema, di cui quella dello Spirito e quella della Natura sono le due apparenze, è l'esistenza della « ragione che sa se stessa », dell'Autocoscienza assoluta, cioè di Dio. Lungi

dall'essere noi che creiamo la Ragione e la Verità, « noi non abbiamo alcun essere se non mediante essa. Secondo l'ordine dell'apparenza (*Schein*), questa Verità si manifesta progressivamente nel tempo, e la storia del mondo non ha unità e significato che in forza della continuità di questa rivelazione; ma essa stessa è affrancata dal divenire perchè contiene la ragione di questo. Il Dio di Hegel è immanente e trascendente ad un tempo. È l'essere di ogni cosa, anima e dirige la natura e s'incarna nell'umanità, senza perdere per ciò la sua personalità assoluta, senza cessare di essere l'eterna ragione superiore al tempo e allo spazio, della quale l'essenza, l'esistenza e l'infinita beatitudine consistono indivisibilmente nell'atto con cui ad un tempo essa si produce e si contempla. Il mondo ha la sussistenza in Dio, e non Dio nel mondo. Sopprimiamo questa conclusione suprema per arrestarci allo stretto punto di vista dell'immanenza, ed arriviamo a questo risultato: la ragione ultima delle cose che ha la sua ragione nelle cose. Quest'è, si potrebbe dire, la formula tipica del circolo vizioso. L'affermazione della trascendenza divina non è che l'ultimo termine del processo dal quale sono posti tutti i gradi intermediari dell'essere. Il principio supremo di ogni realtà ci appare dapprima come una ragione interna delle cose, che, solo nella filosofia, perviene al vero essere, cioè all'essere per sè. Pure, fintantochè la filosofia o la verità assoluta è concepita come una scienza umana, e quindi inerente all'uomo, noi, non solo non siamo ancor usciti dalla contraddizione, ma sembriamo anzi esservi più che mai immersi. Non di meno, per farla svanire, basta, conformemente alla dialettica del sillogismo, rovesciare i termini del rapporto, porre la verità come sussistente in sè e per sè e

come attribuente alla natura e all'uomo la loro sussistenza. Qui non v'è abisso da valicare, nè salto disperato nell'ignoto. Il Dio trascendente non è altro che il Dio immanente, nè v'è, propriamente, un passaggio dall'uno all'altro, bensì solo un cangiamento del punto di vista, ciò che i logici chiamano un'inferenza immediata. Hegel si eleva in realtà dall'uno all'altro mediante una semplice interversione dei termini del sillogismo speculativo. Non è, in fondo, che un puro cangiamento di forma; ma questo cangiamento ha un'importanza considerevole, perchè, solo con esso, il pensiero si libera definitivamente dalla contraddizione » (1).

Forse a questa posizione di pensiero, quale è quella del « sillogismo » espresso nell'ultimo paragrafo dell'*Enciclopedia*, si perviene più per un atto di interiore intuizione, che mediante un ragionamento discorsivo. Ma è un fatto che, quando si sia penetrati profondamente del pensiero che la « Ragione che sa se stessa » è la somma realtà, la necessità assoluta e suprema, la ragion d'essere di tutto, la sola ragione del processo universale; e che tutto è unicamente in essa e per essa; si scorge anche che questa « Ragione che sa se stessa » non può essere scaturita dalla Natura, ma deve aver posto in sè e come momento di sè tanto la Natura quanto lo Spirito umano. Essa, cioè Dio, esiste perennemente oltre lo spazio ed il tempo, ed è solo lo stame della sua esistenza spaziale e temporale che essa fila discendendo ad incarnarsi in noi, i quali non siamo che le sue incorporazioni transeunti, i suoi pensieri: abbiamo cioè con essa lo stesso rapporto che hanno i pen-

---

(1) Noël, *La Logique de Hegel*, chap. vime (Alcan, 1897).

sieri con la mente che li pensa. Ma in questa incarnazione il suo essere infinito non rimane esaurito. Esso esiste fuori dello spazio e del tempo, poichè lo spazio ed il tempo sono per lo Spirito solo quando ed in quanto questo è racchiuso nella prigione dei sensi. Per l'eterna « Ragione che sa se stessa » non v'è che un eterno qui ed ora. Il passato ed il futuro sono in essa presenti come la prima e l'ultima nota d'una sinfonia, come tutta la sinfonia — sebbene sia costituita d'un prima e d'un poi, sebbene sia una sequenza, sebbene costituisca un'evoluzione — è presente in un unico tratto, nella coscienza dell'ascoltatore. Quindi l'evoluzione non è che ciò che appare allo spirito incarnato in noi, ma non esiste in sè, perchè in sè non v'è tempo, perchè le mete da raggiungere in un avvenire esistono solo per lo Spirito in noi, non per l'eterna « Ragione che sa se stessa », per Dio, che non ha mete, giacchè il suo eterno Ora abbraccia la perfezione. Quindi il passaggio, delineato dal primo « sillogismo », quello del Logos alla Natura e da questa allo Spirito, è un'apparenza, e l'Autocoscienza assoluta, la Ragione che sa se stessa, — sebbene, come scrive il Royce, faccia vista di essere discesa da parenti di scimmie antropoidi, e insista modestamente che senza fosforo non avrebbe potuto apprendere a pensare (1) — l'Autocoscienza assoluta, Dio, è la prima e suprema realtà.

---

(1) J. Royce, *Lo Spirito della filosofia moderna*. Traduzione G. Rensi, vol. I, ultime pagine (Bari, Laterza, 1910).

6.

A questa conclusione religiosa perviene, spintovi ineluttabilmente dalla propria dialettica immanente, l'idealismo assoluto, il quale a questo punto si rivela essere una vera e propria teodicea.

Che se qualcuno preferisse attingere la verità mediante un'espressione poetica, rilegga i due ultimi sonetti della *Calliope* di Francesco Chiesa, il più interiormente profondo dei poeti contemporanei:

Lassù risplende la città superna,
l'urbe infinita, senza mura, in pace.
Entro il vento dei secoli fugace
che transita, ella si riforbe eterna.

Abbiamo qui l'immagine del Dio, in sè senza spazio e senza tempo, che si incarna nella sua corsa spaziale e temporale, senza perdere della sua trascendenza; Dio che l'umanità scorgeva, ma inconsciamente, e verso cui inconsapevolmente moveva, fin dai suoi primi passi, e di cui però, tuttora, ci facciamo immagini errate e feticistiche, se pure non lo adoriamo in Mammona.

E già l'uom primo quell'alta, fraterna
festa vedeva, come splende e tace;
vedea, ma ignaro, come sulla brace
fissi i suoi bimbi nella sua caverna.
Noi, bimbi ancora, di quell'ardue luci,
noi ci falsiamo ninnoli e topazi
pei nostri giuochi, inani giuochi o truci.
E gli occhi aperti sugli eccelsi spazi,
giù, per un luccichio vano che bruci
dentro un gran d'oro, giù s'acquetan sazi.

Ma lo Spirito s'innalza; persegue attraverso la Natura il suo sforzo per assurgere dalle forme particolari all'universale; accoglie in sè questo univer-

sale, col diritto e con la moralità; identifica sè con l'universale nel pensiero religioso-filosofico; o meglio, (il terzo « sillogismo ») la Ragione che sa se stessa, il Dio trascendente, che ha posto come sue manifestazioni le due apparenze dello Spirito e della Natura, attira a sè lo spirito — che non è se non lo stesso Dio trascendente nella sua corsa spaziale e temporale — e lo trae a unificarsi con sè, col Dio trascendente.

Ma sull'uom vano e misero e l'argilla
onde, stemprata nella sua cloaca,
l'uomo si plasma questa vita opaca,
la stellare armonia pende e sfavilla.
Pende e aspetta; e ogni secolo una stilla
si rischiara, un gel ispido si placa,
un'anima non più torva e briaca
si rasserena dentro una pupilla.
Fin che giorno verrà ove sian puri
tutti gli occhi, e ogni fonte si disveli
di fango, esca di sotto i ghiacci duri;
e il gran mare della vita, scossi i geli
antichi, illimpidito sugli oscuri
fondi, rispecchi l'ordine dei cieli.

INDIRIZZI CONTEMPORANEI
DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

I

Neo-kantismo e Neo-idealismo assoluto nella filosofia del Diritto

L'idealismo, che ha ormai conquistato definitivamente il campo della filosofia generale, va lentamente, ma sicuramente, penetrando nelle scienze filosofiche particolari, e improntandole di sè, trasformandole, risvegliandole a miglior vita. Noi intendiamo qui richiamare alcuni indizi di questa penetrazione, per quanto essa riguarda la filosofia del diritto, studiandoli in due dei più eminenti rappresentanti dell'idealismo filosofico giuridico, il Del Vecchio e il Petrone.

1.

La dottrina di Giorgio Del Vecchio si svolge sopratutto nei tre volumi *I Presupposti filosofici della nozione del Diritto*, *Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto*, e *Il concetto del Diritto*; ed essa si può riassumere come segue.

Lo scopo che si propone la filosofia del diritto è quello di ricercare una nozione del diritto la quale sia universalmente valevole, la quale quindi corrisponda non già ad una specie particolare di affermazioni o di proposizioni giuridiche, ma a tutte quelle esistenti, e in generale possibili.

Rivolgiamoci, come fanno i positivisti, alla fenomenologia giuridica, alla storia del diritto positivo. Dal punto di vista storico il diritto è certamente relativo. La storia non conosce il diritto, bensì tanti diritti. Allora, se noi riscontriamo nei fatti che il diritto non è quiescente, ma si svolge in relazione alle condizioni della vita, come potremo presumere di fermarlo con una nozione universalmente valevole?

Si può, anzitutto, in risposta a questa domanda, osservare come l'istessa indagine storica metta in luce dati comuni nel diritto dei vari popoli, similitudini profonde, analogie continuate, quella che il Vico chiamava la « mente comune » delle nazioni. Di qui la progressiva unificazione del diritto, conseguenza dell'elevarsi della coscienza umana sempre più verso l'universale, di qui il prevalere nel diritto degli elementi generali e costanti su quelli particolari e occasionali (nazionali); tutti fatti mediante i quali la realtà storica si incontra con la ragione, che tende appunto a rintracciare il carattere di universalità nel diritto, a cogliere la nozione onnicomprensiva che accolga in sè tutti ugualmente i diritti esistenti e ne contrassegni l'essenza comune.

Del resto, la relatività del diritto, che si obbietta alla possibilità di cogliere questa nozione, riguarda il contenuto del diritto, dal quale non può ricavarsi la nozione logica di questo. Invece, il germe di questa nozione ci è dato dal fatto che noi riconosciamo in tante e sì varie proposizioni giuridiche, la stessa qualità comune di esser appunto giuridiche. La stessa varietà delle manifestazioni storiche del diritto implica l'assunzione di esse in una forma comune. La continuità del processo dell'evoluzione giuridica presuppone un'astratta unità in funzione della quale

si avveri quella continuità. La vera unità del diritto ci è offerta dunque dall'universale logico del diritto; dalla forma della nozione di esso. « La quale forma non si esaurisce in alcun contenuto, ed è immanente rispetto al variare di questo; come è provato psicologicamente dal fatto che noi riponiamo nell'unica categoria del diritto proposizioni diverse e perfino contraddittorie. Ciò che esse hanno di comune è appunto l'essere diritto, il senso e la qualità formale di proposizioni giuridiche ».

La storia del diritto, la fenomenologia giuridica, ci potrà dunque dare il concetto del diritto? No; noi ci troviamo in presenza a dati di fatto che chiamiamo giuridici. Ma perchè li chiamiamo giuridici? Per poterli dire e sapere tali bisogna anzitutto che quei dati di fatto sieno concepiti ed appresi in modo uniforme, cioè come fenomeni di diritto. Essi devono previamente essere da noi, se li conosciamo come giuridici, improntati ad una forma concettuale comune. Quindi questa forma concettuale, questo concetto del diritto, si deve già applicare fin dal primo conoscimento di quei dati, e deve quindi essere a questi anteriore e servir loro di base. Esso è perciò un dato primordiale della ragione. E lo studio dei fatti non fa che sottoporre questo concetto, o forma, ad un esperimento cruciale, perchè mediante quello studio, « si può riconoscere quali sono le modificazioni che, sopravvenendo nei fatti, conducono a riscontrare in essi il carattere del diritto; e, inversamente, quali sono quegli elementi che, venendo a mancare, traggono seco la perdita di tale carattere ».

Ma, si badi bene. Anzitutto, tale concetto del diritto, tale universale, non possiede alcuna potenza dinamica e creatrice, non genera il particolare, contrariamente a quanto ritiene Hegel, per il quale la

forma universale, il logos, produce il suo concretarsi nel mondo e lotta per questo fine. In secondo luogo, tale concetto del diritto non si deve confondere con l'ideale del diritto, o (come questo è stato denominato) col diritto naturale. L'ideale del diritto o diritto naturale costituisce « pur sempre uno speciale ordine di determinazioni giuridiche, fondato sopra un certo criterio; nè l'adesione ad esso deve impedire di riconoscere che molti altri criteri furono del pari adottati, onde nel fatto seguirono proposizioni giuridiche differenti ». Voler sciogliere quindi con una sola dottrina il problema logico e il problema deontologico del diritto, ricercare cioè i caratteri logici del diritto e nell'istesso tempo costituire di essi il paradigma ideale del diritto medesimo, è un errore. È questo errore e questa confusione del concetto logico con l'esigenza etica che porta, per esempio, ad asserire che il concetto del diritto risiede nel rispondere di questo agli scopi della vita sociale, o nel suo assicurare le condizioni dell'esistenza e dello sviluppo della società, mentre una proposizione giuridica non cessa di essere tale per ciò che non conferisca al bene comune. Invece « il concetto del diritto, per adeguare la pura forma, ha da essere indifferente e neutrale a tutti i principî giuridici quali che siano, e però non si identifica neppure con quello tra essi che, alla stregua d'una valutazione interna, si dimostra essere il più alto e il più perfetto. La rispondenza al concetto formale ha luogo sempre e in eguale grado, ovunque sia data una proposizione o un principio giuridico, sia poi questo o no positivo, sia o no prossimo all'ideale » (1).

---

(1) *I Presupposti filosofici della nozione del Diritto* (Bologna, 1905).

***

Ma non è detto perciò che sia illecito alla filosofia di indagare e prendere in considerazione l'ideale del diritto, o diritto naturale.

Accanto alla concezione meccanica della natura, perfettamente legittima nella sua sfera, v'è posto per quella metafisica o teleologica, poichè la realtà ci appare, non solo soggetta alla causalità, ma anche animata da una potenza spontanea che la solleva per successivi sviluppi a forme nuove e mète più alte.

La causalità, del resto, che sembra chiudere nelle sue ferree maglie la realtà, e non lasciar posto per la spontaneità e la libertà, non deve arrestarci. Poichè è l'io che pone la natura come sua idea. Senza l'io non vi sarebbe nè esperienza, nè dati, nè fenomeni, e quindi neppure la natura. La causalità che ci sembra determinare in tutto e per tutto la natura, non è essa medesima che un'idea dell'io che egli in quella proietta. Il mondo è quindi essenzialmente subordinato alle determinazioni della coscienza.

Questo fatto che l'io è il principio del mondo, è il fondamento dell'Etica, nei suoi due aspetti di Morale e Diritto, perchè le azioni acquistano un valore etico, e sono la stregua dell'Etica valutabili, solo se possono essere riferite al soggetto come al loro assoluto principio. Donde la norma etica: « Opera non come mezzo o veicolo delle forze della natura, ma come essere autonomo, avente qualità di principio e fine; non come sospinto o trascinato dall'ordine dei motivi, ma come dominatore di essi; non come appartenente al mondo sensibile, ma come partecipe dell'intelligibile; non come individuo empirico (*homo*

phaenomenon), determinato da passioni e affezioni fisiche, ma come io razionale (*homo noumenon*), indipendente da esse; opera, in fine, nella coscienza della pura spontaneità delle tue determinazioni, dell'assolutezza e universalità del tuo essere, quindi anche (poichè non altro significa ciò) della tua identità sostanziale coll'essere di ogni altro soggetto ».

Tale norma etica non avrebbe senso e vigore se l'uomo fosse semplicemente un fenomeno. Ma egli, pur appartenendo anche all'ordine fenomenico, è qualche cosa di più, cioè soggetto, principio autonomo. Questa duplicità di esistenza implica una crisi che il soggetto deve ad ogni istante risolvere stabilendo un rapporto tra sè e il mondo esterno, superando l'antitesi tra l'essere in sè e l'essere esteriormente. Il modo con cui è superata questa antitesi costituisce il contegno o l'attività pratica del soggetto, che è l'argomento della valutazione etica in generale.

Da questa legge fondamentale dell'operare si deducono due specie di determinazioni e valutazioni, in quanto che da essa è costituito un ordine etico subiettivo ed uno obiettivo. Queste due specie sono la Morale e il Diritto. In un primo rispetto, infatti, da quella legge scaturisce il dovere morale di superare con una determinazione assolutamente pura del proprio essere i motivi esteriori e gl'impulsi particolari e sensibili, operando come se in noi operasse la ragione. Questo è il significato soggettivo o morale della legge etica. Ma essa ha anche un significato oggettivo o giuridico. E, secondo tale significato, il contegno del soggetto è determinato, non più in ciò che sia doveroso o non doveroso per esso, ma in ciò che sia possibile od impossibile in relazione al contegno d'altri soggetti, vale a dire abbia o no un tale

valore da esserne escluso l'impedimento e comandato il rispetto in persona altrui.

La legge etica suesposta, mentre impone al soggetto il dovere di operare quale principio autonomo, fonda anche la sua facoltà di valere come tale di fronte a tutti. Tale prerogativa perpetua e inviolabile della persona umana è adunque condizione obbiettiva dell'Etica, condizione che, nel campo del Diritto, suona che ogni uomo, solo perchè tale, può pretendere di non essere costretto ad accettare da altri un rapporto che non dipenda anche dalla sua determinazione, di non essere trattato come mezzo o elemento del mondo sensibile.

Con ciò abbiamo messo in chiaro l'idea o il principio del diritto, che va però accuratamente distinta dal concetto di esso — dal carattere della giuridicità — il quale è meramente formale. Con la presente deduzione ritrovammo il principio che permette l'apprezzamento razionale del contenuto intrinseco del diritto; non il concetto del diritto. Il principio che permette, ad esempio, di riconoscere che la schiavitù è istituto non giusto, sebbene sia giuridico, che non risponde all'idea del diritto, sebbene risponda al suo concetto.

In tal modo, è riaffermata criticamente l'idea del diritto naturale, inteso come ideale del diritto, come criterio valutativo da valere sopra i fenomeni giuridici, come « seme eterno del giusto » secondo l'espressione di Vico. L'avveramento di questo fine ideale si trova, non al principio, ma al termine, del processo; poichè la storia è l'esplicazione di un fine implicito, e la serie dei diritti positivi particolari ci appare unificata dalla tendenza all'attuarsi del diritto naturale. Infatti, l'evoluzione conduce a un riconoscimento ognora più pieno dell'autonomia del-

l'essere umano e ad una trasformazione corrispondente degli assetti sociali, ai quali il detto principio deve applicarsi pur rimanendo in sè inesauribile; come conduce alla costituzione positiva d'un diritto mondiale umano, cioè alla coordinazione giuridica di tutta l'umanità [1].

***

Questo è il principio o ideale del diritto. Ma non già (si disse) il concetto di esso. Ed è oramai la determinazione appunto del concetto del diritto che dobbiamo intraprendere.

Il criterio giuridico — quello per cui si riconosce alcunchè giusto od ingiusto, conforme o contrario al diritto — si applica unicamente alle azioni, cioè al modo di essere, al contegno di un soggetto, in quanto esso ha il suo principio nel soggetto medesimo — azioni, a costituire le quali concorrono due elementi: la volontà del soggetto e l'estrinsecazione obbiettiva di tale volontà; sicchè non ha intrinseco fondamento la distinzione tra azioni esterne ed interne, essendo ogni azione nel medesimo tempo esterna ed interna.

Il criterio giuridico ha dunque per suo campo di applicazione le azioni; in questo campo si compie il giudizio sul diritto, ossia lo sceveramento del giusto dall'ingiusto. Quindi il criterio giuridico deve offrire la base d'una distinzione tra le azioni possibili, e non può perciò identificarsi con un carattere comune di tutte le azioni, col generale concetto di attività, ad esempio con la forza, la quale, come condizione di ogni fenomeno, si riscontra in qualsiasi azione.

---

(1) *Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto* (Torino, Bocca, 1908).

Il concetto del diritto si pone dunque nella categoria dei valori, ed è un criterio superesistenziale, perchè essere conforme al diritto significa qualche cosa di più e di diverso che esistere o poter esistere fisicamente.

Come il diritto istituisce questo giudizio di sceveramento sulle azioni in genere, così esso lo istituisce anche sul diritto positivo, poichè le norme vigenti non sono necessariamente giuste, nè, per il fatto di essere vigenti, sono giustificate, sicchè il problema della giustizia si presenta anche rispetto ad esse. Ciò è tanto vero che, sebbene positivamente non possano esistere principî giuridici discordanti (poichè il diritto positivo si stringe in un sistema che esclude gli elementi contraddittori) pure, nell'ordine logico, poichè una massima giuridica non attuata non è perciò meno giuridica) non esiste incompatibilità fra due opposti principî giuridici. Proprietà privata e proprietà collettiva (così si potrebbe esemplificare il pensiero del Del Vecchio): ecco due principî giuridici, dei quali uno attuato e uno no, discordanti, anzi opposti, eppure entrambi giuridici.

Questo deriva dal fatto che, accanto alle valutazioni giuridiche positive, altre ne sussistono nelle coscienze individuali. La formazione o il mutamento di quelle è preceduto e determinato da queste. La coscienza esercita così una giurisdizione sugli oggetti già contemplati dalle proposizioni giuridiche positive, e ciò conferma il principio che « il diritto è di sua natura soprordinato ai fatti, costituendo rispetto ad essi un criterio di valutazione ideale ».

Per definire il senso proprio del valore giuridico si deve riferirsi al principio dei valori pratici in generale; si deve supporre cioè un principio etico, al quale facciano capo le estimazioni e le norme tutte

dell'operare. Secondo qualsiasi principio etico le azioni possono (come abbiamo già sommariamente visto) valutarsi sotto due aspetti: 1° il principio etico dà luogo ad una distinzione tra le azioni che il soggetto può compiere, prescrivendo il compimento di alcune e l'omissione di altre; e questo forma il coordinamento etico soggettivo, o Morale; 2° il principio etico dà luogo ad una distinzione tra le azioni, non più in quanto devono essere compiute od omesse dal soggetto, ma in quanto sono poste di fronte a differenti azioni di altri soggetti, ed in quanto alcune non possono, altre possono, essere impedite; e questo è il coordinamento etico obbiettivo, o Diritto. Il dovere in senso giuridico denota adunque il limite della possibilità d'agire di ciascuno, ed ha per ciò nella possibilità d'agire altrui il suo necessario correlativo.

Il diritto suppone per ciò una correlazione fra più individui, e di conseguenza l'applicazione d'un qualunque criterio giuridico implica una pluralità d'individui le cui rispettive azioni si incontrino o interferiscano in un mezzo comune. L'apparizione fenomenica del diritto coincide pertanto con lo stabilirsi di una coordinazione etica tra gli uomini in ragione di possibilità e necessità reciproche, con la determinazione obbiettiva delle esigenze e degli obblighi spettanti correlativamente ai vari individui.

Queste determinazioni giuridiche dapprima si manifestano nei fatti, cioè nelle usanze effettivamente seguite; poi sono tradotte in formole razionali (leggi). Col manifestarsi di tali determinazioni giuridiche viene in luce una volontà che sostiene e pone un'idea giuridica.

Il sistema delle proposizioni o idee giuridiche, sostenute dalla volontà sociale preponderante, costi-

tuisce il diritto in senso oggettivo. Coll'affermare un sistema di massime o idee giuridiche, la volontà tende essenzialmente ad istituire un ordinamento nel quale le azioni e le astensioni dei singoli si compongano in una ragione di reciproca compatibilità (sebbene tale ordinamento non sia l'oggetto immediato della volontà la quale direttamente si riferisce sempre ai soggetti dal cui contegno dipende e si esige l'effettuazione dell'ordinamento medesimo). Le proposizioni giuridiche che costituiscono quest'ordinamento, in quanto esprimono un'esigenza che qualche azione sia fatta o tralasciata, determinando correlativamente il contegno di più soggetti, si presentano come norme di fronte ad essi: quindi nella natura del diritto è insito il carattere imperativo, anche quando le norme appaiano semplicemente permissive, perchè la norma permissiva non è che una modalità apposta ad una norma imperativa, non fa cioè che restringere la sfera d'applicazione di questa (esempio: la permissione di non pagare un debito di giuoco non è che una modalità, una limitazione, apposta all'imperativo *pacta sunt servanda*; presuppone questo imperativo; ed esiste solo in dipendenza e quasi in appendice di questo).

Le norme giuridiche contrappongono dunque un divieto a certi possibili comportamenti del soggetto. Di conseguenza, tutti gli altri comportamenti divengono possibili nell'ordine del diritto e costituiscono la facoltà giuridica del soggetto, cioè il diritto in senso soggettivo. Tale facoltà presenta questo carattere, che tutto ciò che è in essa compreso (ossia tutto quello di attività e di astensione possibile di un soggetto che non contrasti con gli imperativi giuridici a lui applicabili) non può essere da alcun altro soggetto impedito, senza che a tale impedimento

si opponga quell'istesso ordine di imperativi, per cui vien circoscritta l'attività del primo: quindi l'attività giuridica d'un soggetto, in quanto è giuridicamente limitata, in tanto è protetta. E questa esigibilità del rispetto dell'atto compiuto nel limite degli imperativi giuridici, è costituita ordinariamente dall'esperibilità giudiziale, ossia dall'azione giudiziaria (*legis actio*).

A questo punto si presenta un'ulteriore indagine. La coazione è l'elemento essenziale del diritto? Un contegno è conforme al diritto in quanto è possibile un ordinamento oggettivo dell'operare. Questa possibilità oggettiva significa la sua validità di fronte ad ogni eventuale impedimento; quindi essa è sempre accompagnata da un'esigibilità, ossia da una ragione di pretendere da altri un atteggiamento corrispondente alla possibilità che si afferma. Se tale corrispondenza nel contegno reciproco non è osservata, colui che la infrange si espone ad essere impedito nella sua trasgressione. Devesi quindi riconoscere come elemento integrante del diritto la possibilità di costringere all'osservanza del diritto stesso: possibilità, diciamo, e quindi, se non sempre la coazione di fatto, almeno sempre però la coazione in potenza, o coattività, è carattere essenziale del diritto.

Ed ora che cos'è dunque il diritto?

Come s'è visto, l'indagine teleologica circa il diritto è legittima, perchè il diritto è instaurato per un certo scopo e per la tutela di certi interessi. Ma l'analisi delle forze e delle esigenze che determinano il formarsi del diritto, se giova ad illuminare il vario contenuto di questo, non può adeguare la sua forma, nella quale solo consiste la sua universalità. «Non è possibile il sorgere di una norma o di un istituto giuridico senza uno scopo o una ragione corrispon-

dente,... ma ciò non implica in alcun modo la possibilità di determinare un unico scopo per tutte le istituzioni o norme giuridiche di tutti i tempi e di tutti i popoli. La varietà del contenuto fenomenologico del diritto denota appunto una reale diversità di criterî, quindi anche di esigenze e di scopi che mediante il diritto hanno avuto la loro concreta attuazione ». Il diritto non sta in questo scopo o interesse, ma nell'espressione pratica, nell'affermazione di volontà del soggetto di « prender l'iniziativa » per la protezione del suo interesse. « Se ad ogni istituto corrisponde in generale un'utilità, ciò ha la sua ragione nel fatto che l'operare o il volere non si determina se non in vista di certi fini; ma come l'oggetto della volontà non è la volontà stessa, così l'interesse non è il diritto. Quello ha soltanto in questo il suo principio e la sua condizione: onde per questo rispetto, può dirsi che il diritto sia la condizione sociale dell'interesse, ovvero la possibilità di attuarlo di fronte ad altri ».

Con tutta questa analisi, di cui siam ora giunti alla fine, non si è stabilito l'esistenza od il contenuto d'una qualsiasi massima di diritto; chè allora « il principio giuridico che noi avessimo messo innanzi, qualunque esso fosse, non potrebbe avere un significato apodittico, nè valere come definizione; anzi, sarebbe sempre possibile proporre, oltre ad esso, un altro principio, corrispondente a qualche parte della stessa fenomenologia del diritto. Ciò che s'è ora determinato è solo la forma della nozione del diritto; ossia quello che necessariamente ci appare in ogni proposizione giuridica, e in ogni fenomeno giuridico in quanto appunto e solo come tale lo conosciamo ». È lo schema logico del diritto, l'unità di ragione in cui si raccoglie la molteplice varietà del giuridico

conosciuto. E secondo questa deduzione, il concetto del diritto è dato dalla seguente definizione:

« Il diritto è la coordinazione obbiettiva delle azioni possibili tra più soggetti, secondo un principio etico che le determina, escludendone l'impedimento » (1).

2.

Tale la costruzione solida, fermamente assisa sui più grandi e inconcussi principî filosofici, dedotta da essi con precisione, genialità e sicurezza, di Giorgio Del Vecchio; costruzione feconda, che costituisce come un saldo gradino su cui il pensiero filosofico-giuridico italiano dovrà necessariamente poggiare il piede per salire; ma costruzione, nell'istesso tempo, che non resta senza qualche difficoltà.

E la difficoltà fondamentale, anzi unica, a nostro avviso, risiede precisamente in quella separazione del concetto dal principio, o idea, o ideale, del diritto, in quella avulsione dell'aspetto logico di esso dall'aspetto deontologico e metafisico, sulla quale il Del Vecchio insiste così risolutamente in tutti i suoi libri.

***

Rileviamo, anzitutto, che una qualche oscillazione al riguardo si riscontra nel pensiero e nel linguaggio dell'autore.

Il criterio espresso con le parole « giusto ed ingiusto », è un criterio logico o un criterio deontologico? Per « giusto » s'intende ciò che è conforme al diritto positivo, o ciò che è conforme alla giustizia o

(1) *Il Concetto del Diritto* (Bologna, 1906).

all'ideale del diritto? In principio del *Concetto del Diritto* il Del Vecchio scrive che una proposizione ha natura giuridica se contiene un criterio per un giudizio mediante cui « si riconosce alcunchè giusto o ingiusto (diritto o torto, conforme o contrario al diritto) ». Qui, « giusto » e « ingiusto » vuol dire in conformità o in disformità col concetto logico o col concetto metafisico del diritto? Parrebbe col primo, posto che il libro si propone appunto l'indagine del concetto logico del diritto. Ma nell'altro volume *Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto* (p. 88) si contrappone precisamente invece « giusto » a « giuridico » riservando il primo appellativo all'espressione del criterio ideale, il secondo all'espressione del concetto logico. Persino le parole, come vengono spontaneamente sotto la penna dello scrittore, sembrano adunque ribellarsi all'abisso da lui scavato tra i due aspetti del diritto e sforzarsi di ricondurli ad unità.

Ancora: nel capo II del *Concetto del diritto*, parlando della natura del criterio giuridico, il Del Vecchio, come abbiamo visto, scrive testualmente come segue: « Così per una sua proprietà meramente formale, il concetto del diritto si pone nella categoria dei valori. Essere conforme al diritto significa qualche cosa di più e di diverso, che non significhi esistere o potere fisicamente esistere: il criterio giuridico è un criterio superesistenziale ». Qui si allude al criterio giuridico in senso logico o in senso deontologico? Parrebbe non esservi dubbio che si alluda al criterio giuridico nel primo senso, tanto è vero che si accenna alla « proprietà meramente formale » del concetto del diritto. Ma, allora, anche come concetto logico il diritto si pone nella categoria dei valori, significa più che poter esistere fisicamente, è

superesistenziale? Ebbene: allora, si è operata qui inavvertentemente e involontariamente una fusione dei due concetti. Infatti, il concetto puramente logico del diritto non dovrebbe appartenere alla categoria dei valori, perchè « ha da essere indifferente e neutrale a tutti i principî giuridici quali che siano » (*I Presupposti* ecc., p. 185) e quindi non li valuta, ma li accoglie passivamente in sè; non dovrebbe significare qualche cosa di più dell'esistenza fisica o della possibilità di essa, perchè « deve corrispondere non già ad una specie particolare di affermazioni o di proposizioni giuridiche, ma a tutte quelle esistenti, e in generale possibili ». (*I Presupposti* ecc., p. 39); non dovrebbe essere superesistenziale, ma (come dimostreremo meglio più innanzi) adeguato perfettamente ed unicamente a ciò che è esistente. Se invece ora il concetto logico del diritto appartiene alla categoria dei valori e significa di più che poter esistere fisicamente, esso è diventato anche una cosa sola col concetto deontologico.

In fondo, se non fosse così, la confutazione che fa il Del Vecchio della dottrina la quale ricerca il concetto (logico) del diritto nella forza, almeno in parte, non si reggerebbe più. Tale dottrina non si può accettare (egli dice giustamente) perchè la forza è un carattere comune di tutto ciò che esiste, in quanto qualunque cosa esista ha bisogno di forza per tradursi nell'esistenza e durarvi: mentre noi dobbiamo rintracciare un criterio che ci permetta di sceverare dall'insieme di tutto ciò che esiste, quello che andiamo cercando, e che ci sforziamo di delimitare: il diritto. Ma, in fondo, se il diritto non fosse — in sè e senza distinzioni possibili tra il suo concetto logico e il suo concetto deontologico — superesistenziale, se non fosse qualche cosa di più

alto della semplice potenza d'esistere (forza) — cioè, se il suo concetto non comprendesse necessariamente un criterio deontologico o ideale — la forza dovrebbe considerarsi, se non l'elemento caratteristico, almeno l'elemento essenziale del diritto; non l'elemento caratteristico, perchè, oltre il diritto, vi sono al mondo altri fenomeni di forza; ma sì l'elemento essenziale perchè solo accompagnato dalla forza il diritto sarebbe diritto, solo la forza gli darebbe l'esistenza, solo il fatto che una massima qualsiasi avesse per sè la forza onde tradursi in legge la farebbe diventare diritto (e basterebbe a renderla tale), e quindi dovrebbero venir escluse dal campo giuridico tutte quelle massime che hanno perduto, o non posseggono ancora, la forza per esistere, nè sarebbe più vero che «una massima giuridica non attuata non è perciò meno giuridica» (*Il Concetto del Diritto*, p. 52).

Ma un altro indice della confluenza che si opera invincibilmente tra i due concetti, logico e deontologico, del diritto, anche nel pensiero di chi, come il Del Vecchio, si propone di tenerli risolutamente distinti, noi crediamo di scorgerla nel come egli stabilisce i fondamenti dell'etica e delinea il rapporto tra questa e il diritto.

Abbiamo visto quale è la suprema norma dell'etica. «Opera non come veicolo delle forze della natura, ma come principio autonomo». Ora, questa norma fonda nel soggetto la facoltà o il diritto di valere altresì come principio autonomo «di fronte a tutti; gli attribuisce l'esigenza di non essere impedito o disconosciuto praticamente da altri nel porre in atto questa sua qualità. Come condizione obiettiva dell'Etica (nè altrimenti potrebbe annunciarsi un diritto) v'ha dunque una prerogativa perpetua e

inviolabile della persona, una pretensione valida ed esperibile universalmente da ognuno verso ogni altro; e v'ha pure, per questa stessa universalità della pretensione, l'obbligazione correlativa in ciascuno di rispettare quel limite, oltre il quale sarebbe giustificata e legittima l'opposizione dall'altra parte. In questo inscindibile nesso, in questa correlazione bilaterale e transsubiettiva si rivela precisamente il carattere peculiare della determinazione giuridica» (*Il Concetto della Natura e il Principio del Diritto*, pp. 83-84).

Orbene: poniamo in raffronto con questa deduzione la definizione più sopra riportata in cui si raccoglie il concetto del diritto: «Il diritto è la coordinazione delle azioni tra più soggetti, secondo un principio etico che le determina». Un, si dice qui, in forma indeterminata. Ma per principio etico, non può intendersi un principio qualsiasi; bensì solo è etico quel principio che racchiuda in sè la norma dell'operare dianzi enunciata. Questa norma attribuisce ad ogni uomo il carattere inderogabile di soggetto autonomo, di libera persona, carattere che è condizione obbiettiva dell'Etica. Or dunque, se le azioni, coordinate dal diritto, devono essere azioni determinate da un principio etico, dovranno essere azioni che rispettino in tutti gli uomini il carattere di soggetto autonomo. Solo tali azioni possono dunque essere giuridiche. Ma con ciò noi abbiamo introdotto in quello che ritenevamo essere concetto puramente logico del diritto un profondo criterio deontologico: un criterio che ci consente, anzi ci obbliga, a valutare le azioni prescritte o protette dalla legge dal punto di vista del loro rispetto o meno del carattere di soggetto autonomo negli uomini, escludendo dalla sfera giuridica e dal concetto

del diritto quelle in cui questo rispetto venga meno; — un criterio che ci consente, anzi ci obbliga, ad affermare che giuridiche sono soltanto quelle azioni le quali permettono all'uomo di esistere e di svilupparsi come io, come soggetto, come Spirito; — un criterio, quindi, il quale ci costringe a concludere che, ad esempio, la schiavitù non è nè giuridica, nè giusta, non giuridica perchè non giusta [1].

Tant'è dunque l'affinità elettiva, per così dire, dei due concetti logico e deontologico del diritto, che anche quando ci sforziamo di mantenerli separati, essi vengono ineluttabilmente, contro nostra voglia e senza nostra saputa, a combaciare e ad identificarsi.

***

Ma la difficoltà maggiore che ci sembra presentare la separazione tra i due concetti, sostenuta dal Del Vecchio, è questa, che per essa il concetto logico del diritto, inevitabilmente e per quanto si faccia, decade al livello di quella concezione positivista ed empirica del diritto dalla quale era nostra massima cura di uscire.

Chi (dice il Del Vecchio) rifiuta di accettare la distinzione tra il concetto e l'ideale del diritto, deve, o rinunciare a trattare come diritto una parte della fenomenologia giuridica, che non risponda a un principio o a un tipo ideale determinato, o rinunciare ad opporre un qualsivoglia ideale a tutto ciò che storicamente si ponga come diritto, sia pure iniquo e

(1) Vedasi però più oltre in quel senso, e movendo da quale altro punto di partenza, si deve dire che la schiavitù è insieme giuridica e non giuridica.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE TORINO

irrazionale, cadendo così nel concetto aprioristico della storia proprio del dommatismo hegeliano (*Il Concetto della Natura* ecc., p. 89, nota). Nè l'una cosa, nè l'altra, (come apparirà da quanto diremo più innanzi) noi rispondiamo. Ma intanto opponiamo: e chi separa il concetto puramente logico del diritto dell'idea metafisica di questo, riduce il primo — per quanto si sforzi di dargli un'espressione filosofica — al mero fatto storico ed empirico, al mero fenomeno.

Il concetto del diritto (secondo questa opinione) dev'essere, come abbiamo visto, indifferente e neutrale di fronte a tutti i principî e a tutta la fenomenologia; deve accogliere passivamente in sè tutti i primi e corrispondere a tutta la seconda; deve adeguarsi a tutta la realtà fenomenica delle manifestazioni legislative. Orbene: non è forse questo ricercare e stabilire — non già *quid jus* — ma *quid juris*? Non è forse questo abbandonare alla storia, ai fatti, ai fenomeni, la determinazione del concetto del diritto?

No, si dirà: perchè quando noi definiamo il diritto « la coordinazione obbiettiva delle azioni », ecc., non è il fatto materiale che un'azione sia prescritta o protetta dalla legge, quello che teniamo presente. È il senso, lo spirito, l'anima (se così si può dire) di questo fatto: senso ed anima che risiedono appunto nella coordinazione obbiettiva delle azioni, la quale costituisce precisamente il concetto universale insito in ogni possibile fatto giuridico: perchè tutti i fatti giuridici, per quanto disparati, opposti, contraddittori, o anche ingiusti (dal punto di vista d'un criterio ideale) questo hanno di comune, di costituire una coordinazione obbiettiva delle azioni. Questo è il loro universale, questa la loro forma concettuale.

Ma la risposta non sarebbe soddisfacente.

Anzitutto, quando si dice che il diritto è la coordinazione obbiettiva delle azioni, si enuncia forse un concetto sostanzialmente diverso dal concetto realistico « il diritto è ciò che la legge ha prescritto, prescrive, o prescriverà »? Potrebbe, di primo acchito, parere che sì. Ma, in realtà, che cos'è la legge, se non il comando di azioni? (1). E, (poichè comandare azioni è coordinare, in un modo o nell'altro, bene o male, le azioni comandate) che cos'è il comando di azioni se non appunto la loro coordinazione obbiettiva? Scaviamo sotto a questo rivestimento filosofico « coordinazione obbiettiva delle azioni »; e che cosa vi troviamo? Vi troviamo, mascherato filosoficamente, il puro e semplice concetto di legge. Dire adunque che il diritto è la coordinazione obbiettiva delle azioni, è dire che il diritto è ciò che è comandato dalla legge, è dire che il diritto è la legge — è cadere, cioè, nell'empirismo e nel positivismo.

Ma, e poi? Il concetto del diritto che andiamo ricercando (si dice) dev'esser tale da corrispondere a tutte le esistenti o possibili proposizioni giuridiche (2). Ora, viene qui in applicazione esattamente lo stesso ragionamento che il Del Vecchio fa contro coloro che pensano che la fenomenologia giuridica possa fornire il concetto del diritto. Giuridiche? Come fate a parlare di proposizioni giuridiche, in questo stadio, nel quale non avete ancora determinato il concetto del diritto, ma lo andate cercando? Come fate a sapere che si tratta di proposizioni giuridi-

---

(1) « Le proposizioni giuridiche, in quanto esprimono un'esigenza che qualche azione sia fatta o tralasciata, determinando correlativamente il contegno di più soggetti, si presentano dunque, siccome norme di fronte ad essi. Il carattere imperativo è insito nella natura stessa del diritto ». (*Concetto del Diritto*, p. 78).

(2) *I Presupposti* ecc., p. 39.

che? Se dite: per determinare il concetto del diritto dobbiamo definirlo in modo che corrisponda a tutte le proposizioni che sono giuridiche, non è già dal concetto del diritto (che ancora non si conosce) che si parte per stabilire la giuridicità delle proposizioni, ma dalla giuridicità delle proposizioni che si parte per determinare il concetto del diritto. Il concetto del diritto (che ancora non si possiede) non può dunque servirvi per stabilire la giuridicità delle proposizioni. Come stabilite, adunque, questa giuridicità? Come fate a sapere che si tratta d'una proposizione a cui il concetto del diritto, che si determinerà in seguito, si debba far corrispondere, cioè d'una proposizione giuridica? Unicamente perchè quella proposizione è sanzionata da una legge positiva. Questo — il costituire una legge positiva — è unicamente ciò che vi fa attribuire ad una proposizione il carattere di giuridicità, dal momento che prima dovete sapere che una, due, tre, cento proposizioni siano giuridiche, per poi stabilire un concetto del diritto che sia a tutte corrispondente.

Noi abbiamo, per esempio, dinanzi il fenomeno della schiavitù. Non abbiamo ancora determinato il concetto logico del diritto. Ma diciamo: questo concetto, che stiamo cercando di determinare, deve corrispondere anche al fatto della schiavitù, perchè questo fatto (sebbene ingiusto) è giuridico. Ma perchè lo diciamo giuridico, se non lo possiamo dir tale a stregua del concetto logico del diritto, che non abbiamo ancora raggiunto? Lo diciamo giuridico — affermiamo l'esistenza in esso del carattere della giuridicità — unicamente perchè lo riscontriamo sanzionato da una legislazione positiva.

Dunque è una vera e propria illusione mentale quella che vi fa ritenere d'essere in possesso d'un

concetto del diritto che sia « un dato primordiale della ragione » [1]. La verità è che volendo giungere a un concetto puramente logico del diritto noi siamo partiti dalla giuridicità di un certo numero di proposizioni — giuridicità, adunque, determinata, all'infuori del concetto del diritto, e unicamente dal fatto empirico del loro essere legge — per fermare poscia un concetto del diritto che a tutte corrisponda.

Non ci pare, adunque, che si possa sfuggire al dilemma seguente:

O si dice il concetto logico del diritto deve corrispondere a tutte le proposizioni che si conosce già, e indipendentemente da esso, essere giuridiche — ricavando quindi la loro giuridicità unicamente dal fatto empirico che sono leggi; — e con ciò si cade nel positivismo e nell'empirismo, e si determina *quid juris*, ma non *quid jus*.

O si ricerca un concetto del diritto, veramente superiore al mero fatto, che non debba già esso adeguarsi ad una precedente giuridicità delle proposizioni, la quale non può essere dedotta che dal loro esser legge, ma che adegui esso a sè, definisca e determini esso la giuridicità; — e con ciò la forma concettuale diventa anche criterio ideale.

***

Del resto la distinzione tra la forma concettuale e il criterio ideale si può proprio far risalire alla dottrina di Kant?

A questa dottrina si richiama spesso il Del Vecchio e dell'idealismo critico kantiano egli si afferma seguace. Anche il Segond nel brillante studio che

(1) *I Presupposti* ecc., p. 164.

al pensiero del Del Vecchio dedica nella *Revue Philosophique* (1) — studio nel quale meritamente addita in lui uno dei maggiori esponenti della filosofia giuridica italiana — caratterizza il Del Vecchio come un seguace e un propugnatore del kantismo. Ed egli lo è veramente; però senza servilità, ma anzi con indipendenza e originalità di concetti, come prova fra l'altro la sottile indagine da lui istituita intorno alle azioni, indagine che lo conduce a negare che l'esteriorità sia il carattere che fa di queste materia di diritto, stabilendo che ogni azione è nell'istesso tempo esteriore e interiore (2), e ciò diversamente dal concetto di Kant secondo cui giuridiche sono le norme quando si riferiscono agli atti esteriori e alla loro legittimità, morali quando le norme devono essere assunte come principio e motivo interiore determinante delle azioni (3).

Ma noi crediamo che sia lecito dubitare se in quella distinzione tra la forma concettuale e il criterio ideale del diritto il Del Vecchio possa proprio richiamarsi a Kant.

Nella *Metafisica dei Costumi*, e precisamente nell'*Introduzione* alla *Dottrina del Diritto*, Kant ripone espressamente il concetto del diritto nel criterio valutativo del giusto — in quel criterio che per il Del Vecchio fa invece parte unicamente del principio ideale del diritto. Le sue parole non lasciano dubbio su ciò: « Il giureconsulto potrà bensì apprenderci ciò che è di diritto (*quid sit juris*), vale a dire ciò che, in un certo luogo e in un certo tempo, le leggi prescrivono o hanno prescritto; ma se ciò che queste

(1) del febbraio 1911.
(2) *Concetto del Diritto*, cap. I.
(3) *Introduzione* alla *Metafisica dei Costumi*, I.

leggi prescrivono sia anche giusto, e quale sia il criterio universale mediante cui si può riconoscere il giusto e l'ingiusto, non può conoscerlo se non trascura per qualche tempo questi principii empirici, e se (pur servendosi di queste leggi come d'un eccellente filo conduttore) non cerca la scaturigine dei suoi giudizi nella ragion pura, come nell'unico fondamento d'ogni legislazione positiva » (1).

Dunque mentre per il Del Vecchio il giudizio sul giusto o sull'ingiusto appartiene al criterio ideale del diritto, e non al suo concetto logico, per Kant quel giudizio costituisce invece esplicitamente la forma concettuale del diritto; ed è precisamente, per Kant, col lasciar da banda quel criterio valutativo del giusto e dell'ingiusto, e col ricercare, non in esso, ma altrove (nella sanzione legislativa) la giuridicità delle azioni, che si cade nell'empirismo.

Perfettamente conforme a questo concetto è la definizione che Kant dà del diritto, e cioè: « L'insieme delle condizioni per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi con quello dell'altro, secondo una legge generale di libertà » (2); — definizione suffulta da espressioni costantemente analoghe (le quali dimostrano che questa idea della libertà è parte integrale, per Kant, del concetto logico del diritto): quelle, ad esempio, che il diritto « s'appoggia unicamente sul principio della possibilità d'una coazione esteriore, d'accordo, secondo leggi generali, con la libertà di ciascuno », e che « la legge di una coazione reciproca, necessariamente d'accordo con la libertà di ciascuno, secondo il principio della libertà

(1) *Introduzione* alla *Dottrina del Diritto*, § *B*. Che cos'è il diritto?
(2) *Ibidem*.

generale, è in qualche modo la costruzione del concetto del diritto» (1). Sicchè mentre la definizione del Del Vecchio si fonda unicamente sull'idea di coordinazione obbiettiva delle azioni, la quale, come abbiamo dimostrato, corrisponde puramente e semplicemente alla legge positiva, o, in ogni modo, non implica alcun criterio valutativo ammettendo indifferentemente una coordinazione giusta od una ingiusta; — Kant, invece, introduce nella sua definizione della forma concettuale del diritto un criterio valutativo d'altissimo valore e di immensa portata: quello della legge generale di libertà. Criterio, in base al quale noi possiamo, anzi dobbiamo, escludere dal concetto del diritto una parte della fenomenologia apparentemente giuridica, e, per esempio, ancora, affermare che la schiavitù non è nè giusta nè giuridica.

Anche, adunque, appellandoci a Kant, noi possiamo affermare che il concetto del diritto e l'ideale del diritto sono una cosa sola.

E tale essendo, il concetto del diritto non è già l'immobile e inerta astrazione della forma concettuale definita dal Del Vecchio, ma possiede veramente quella forza dinamica e creatrice del logos hegeliano, che il Del Vecchio gli nega. Perchè esso — a quella guisa che il suo concetto logico, secondo il Del Vecchio, non è «sin da principio tutto spiegato nella ragione», bensì invece «come nella realtà storica il diritto si attua per gradi, così anche nella mente subiettiva la sua nozione si spiega solamente mediante un graduale processo» (2) — esso, diciamo, risplende fin da principio nello Spirito, ma

(1) *Elementi metafisici della Dottrina del Diritto. Introduzione.* E.
(2) *I Presupposti* ecc., p. 159.

in modo ancora implicito e confuso, e si concreta in applicazioni deficienti e incomplete, per rifulgere sempre più luminoso e più chiaro, e rispecchiarsi sempre più limpidamente e sicuramente nei fatti, a mano a mano che lo Spirito s'innalza nella sua ascesa infinita verso forme di vita e di pensiero ognora più alte; senza però che l'ascesa e la più perfetta traduzione del concetto nei fatti abbian mai fine. Esso non implica già quindi un dogmatico culto aprioristico della storia; ma implica invece e la giustificazione d'ogni fase storica e la giustificazione del suo superamento. Perchè ogni fase storica del diritto è uno sforzo che fa lo Spirito per tradurre nei fatti il concetto o ideale; rappresenta l'attuazione più completa di questo che lo Spirito, nello stadio di sviluppo a cui è giunto, possa fare; e costituisce, rispetto a questo stadio, la piena e perfetta giuridicità. Ma, tosto dopo, allorchè lo Spirito si è lasciato dietro quello stadio ed è salito ad uno più alto, esso considera con un senso di malcontento, di disapprovazione, di condanna, ciò che prima gli appariva come la migliore traduzione del concetto del diritto nei fatti, come la più integra giuridicità. Ed ecco che questa non gli appare più tale, ecco che non *è* più tale, in presenza di una più profonda e intima comprensione del concetto del diritto. Ogni fase storica del diritto è così giuridica e non giuridica; è giustificata, come è giustificato il sorpassarla e il cancellarla. Giuridica è la schiavitù, perchè quando non tutti gli uomini sono ancora appresi come soggetti, la più perfetta attuazione che lo Spirito possa fare della « legge generale di libertà » secondo cui « l'arbitrio dell'uno può accordarsi con quello dell'altro », è di applicare la legge stessa ai soli individui scorti come soggetti, cioè agli uomini liberi. Ma la schiavitù è non

giuridica, dal momento che essendo tutti gli uomini percepiti come soggetti, lo Spirito avverte che il concetto o ideale del diritto non è più attuato se esistono schiavi. Così, giuridica è oggi la proprietà privata dei mezzi di produzione; ma in presenza d'un ipotetico sviluppo futuro dello Spirito che la concepisse come contraddicente alla « legge generale di libertà », essa rappresenterebbe un'inferiore e imperfetta attuazione del concetto del diritto, e diventerebbe perciò non giuridica, come e per la stessa ragione per cui fu e non è più giuridica la schiavitù (1).

Il Segond, nello studio citato, sembra concludere anch'egli auspicando la fusione del concetto con l'ideale, del mondo delle essenze col mondo delle virtualità. « Le problème logique de la philosophie idéaliste du droit est implicitement lui-même de nature téléologique » (2). Ma, non è già, com'egli pensa, che con ciò il neo-kantismo giuridico s'accosti al pragmatismo. Con ciò, invece — e ci pare risulti da quanto immediatamente precede — esso si trasforma nell'idealismo assoluto.

---

(1) Questo concetto collima con quello del Rosmini, il quale sostiene che i codici non possono aver la pretesa di fare le leggi, bensì devono non perdere mai di vista che ad essi spetta « solo d'interpretare cautamente la suprema legge giuridica, mediante il concorso di tutti i lumi possibili a raccorsi; interpretazione modificabile sempre, non però a capriccio, nè tampoco dalla maggiore potenza, ma sì sempre dalla maggiore sapienza che la legislativa autorità possa raccogliere; e sol ferma ed immutabile fino a tanto che quella sapienza altro non pronunci » (*Filosofia del Diritto. Introduzione*, I).

(2) *Revue Philosophique* (febbraio 1911, p. 186).

3.

Perciò, a noi pare che il pensiero del Del Vecchio trovi la sua integrazione nella dottrina di Iginio Petrone, quale questi la espone soprattutto nel suo ultimo libro *Il Diritto nel Mondo dello Spirito* (1).

La filosofia del diritto — dice il Petrone — non ha a che fare con quella critica formale della conoscenza, che contempla il diritto, non già come lo spirito rimira una sua produzione, ma come un dato posto esternamente; critica, la quale è unica ed uniforme per tutti gli ordini dell'esperienza e quindi consiste nella secessione della *forma mentis* dalla varietà del contenuto, e nella formale universalità o formale indifferenziazione. Il mondo del diritto — a differenza del mondo della natura, nella scienza del quale non v'è di soggettivo o spirituale che la forma, mentre il contenuto è un dato che la mente riceve dal di fuori — è fatto dagli uomini, è quindi un mondo di coscienza e di spirito, e perciò in questo campo non ha ragion d'essere alcuna gnoseologia formale. Contenuto e forma si integrano e si unificano in un solo momento.

Cómpito della filosofia del diritto è, adunque, di comprendere il diritto dal di dentro e non dal di fuori, nella sua fonte prima d'ogni generazione ideale, che è lo spirito, e quindi nel suo stesso scaturire dallo spirito.

All'adempimento di questo cómpito han segnato la strada gli idealisti postkantiani, Fichte ed Hegel.

Per Fichte, l'io non può pervenire alla coscienza che opponendosi il non-io, poichè il soggetto non

(1) Milano, Libreria Editrice Milanese, 1910.

può affermarsi che attraverso l'oggetto. Legge della coscienza è dunque la limitazione. E come non posso porre me senza porre il mio limite nel non-me, così non possa porre la mia libertà se non ho posto l'altrui. Quindi il diritto — che con ciò è dedotto dalla sua fonte prima, vale a dire da quella dinamica dell'autolimitazione la quale è la condizione stessa della coscienza — si può definire, con definizione che combacia con quella kantiana: « la limitazione della mia libertà per il concetto della possibilità dell'altrui libertà ».

Per Hegel, lo spirito, che nella fase della semplice coscienza non riconosce sè nelle sue produzioni, cioè nel mondo, assurgendo all'autocoscienza riconosce che l'io e il mondo sono tutt'uno. E l'autocoscienza procede per tre gradi: dapprima, nella coscienza immediata di sè, che è desiderio e appetito, perdura l'obbiettività indipendente del soggetto, come limite non superato e che si vorrebbe superare; poi, nell'oggetto che si oppone al soggetto, questo scorge, non più un semplice oggetto, ma un altro soggetto; e infine i due soggetti, i due io, si riconoscono come un unico io. Finchè l'io non vede nell'altro se stesso, i due io sono sostanze incompenetrabili, che si negano a vicenda. Finchè l'io vede nell'altro, non l'identico, ma il differente, il superiore o l'inferiore, l'io non è libero. L'affermazione della libertà dell'io è data nell'istesso momento in cui egli afferma la libertà degli altri io. Questa elevazione dello spirito alla coscienza generale di sè, è il diritto, la cui base è adunque il concetto della medesimezza di sostanza spirituale degli individui, ossia della loro uguaglianza. Suo momento sostanziale è l'unificazione delle coscienze individuali in una coscienza comune; suo momento formale tipico la visione d'un rapporto

superindividuale (legge) che traduce nella forma dell'universale imperativo le determinazioni della coscienza generale di sè degli organismi e dei gruppi sociali.

Le più acute indagini sociologiche contemporanee convergono al medesimo risultato che il pensiero metafisico dei due grandi idealisti. Così, per il Baldwin la coscienza personale germoglia dall'azione e reazione dell'individuo e del gruppo. In una prima fase, l'io vive immerso negli altri e non perviene ancora alla consapevolezza di sè. Poi, acquista questa coscienza, grazie all'assimilazione del contenuto spirituale degli altri. Infine, egli trasferisce inversamente negli altri le esperienze che va facendo in sè, e così foggia ad immagine di sè gli altri. Così, l'ego è foggiato a somiglianza dell'alter e l'alter a somiglianza dell'ego; ed entrambi coincidono in un momento comune, il socius. Il diritto è questa forma di alterità aderente alla coscienza, che è il modo stesso e l'estrinsecazione dialettica della coscienza di sè.

***

L'io dunque non è pura affermazione di sè, ma, nello stesso atto, affermazione dell'altro; è unificazione ideale dei due aspetti singoli — ego e alter — della coscienza di sè, in una sintesi che trascende i due termini ed è più della semplice associazione di essi — l'intuizione del socius. Tale incontro dei due termini in questa intuizione forma un me tipico sociale, che si libra sulle singole coscienze, pur non potendo sussistere se non in quanto giace ed è presente in esse; e che si potrebbe dire una nuova sostanza ideale scaturita dalla combinazione dei due primi termini, se la parola sostanza non recasse l'equivoco

d'una idea-ipostasi, librantesi, come una qualsiasi unità dell'esteso, sopra le coscienze alle quali aderisce.

Non è, adunque, che il rapporto di riconoscimento si consumi tra i due termini paralleli, l'io e l'altro, bensì esso significa la coincidenza dei due termini in un terzo termine superiore, l'appercezione del socius. In questa appercezione che l'ego fa dell'altro, non come da più o da meno di lui, ma come socius — e quindi in questo, che l'ego, in quanto viene obbiettivando una sfera di libertà sua, la circoscrive verso altrui sfere di libertà simili alla sua e riconosciute come tali — sta la relazione di giustizia. Sicchè — come avviene per la coscienza di sè, che può costituirsi solo limitandosi — la costituzione giuridica della persona richiede la limitazione dell'attività di ciascuno in guisa che sia resa possibile l'eguale esplicazione dell'attività di tutti gli altri, poichè, senza di ciò, io non riconosco gli altri, ma gli altri non riconoscono me. Determinandomi in conformità di questa legge di limitazione, io non opero più come io, ma come appercezione del socius, cioè come coscienza dell'universale.

In questa esigenza della contemporanea obbedienza di tutti gli io a tale legge di limitazione, è posto il carattere differenziale del diritto. La mia obbedienza a tale legge non mi darebbe per sè che un'aspettazione incerta dell'obbedienza degli altri, onde s'interpone l'organismo del potere, o legge del limite tradotta in volontà ed in ordinamento positivo, che mi dà la certezza dell'obbedienza altrui.

E come il legislatore è, in tal modo, il mediatore tra i contendenti futuri, il giudice lo è tra i contendenti presenti, perchè il primo nella legge, il secondo nella sentenza, riverberano la coscienza del socius, quella coscienza che è, del resto, la coscienza

stessa, non dell'io superficiale, ma dell'io profondo tanto dell'ego quanto dell'alter, sicchè il contenuto della legge è immanente nella coscienza dei soggetti, è l'espressione della loro soggettività oggettivata, pur essendo insieme trascendente, poichè la superiore efficienza a cui la soggettività si solleva oggettivandosi nella forma dell'universale è una sintesi nuova e originale, terza e superiore realtà dello spirito.

Perciò, tanto l'obbligazione dell'uno quanto il diritto subbiettivo dell'altro, sono intelligibili solo in funzione del terzo termine, ossia della legge. L'obbligazione dell'uno non deriva immediatamente dal diritto dell'altro, ma dall'ordine che impera su entrambi, cioè dalla legge, che è pronunciato della coscienza del socius e quindi emerge sui due termini (ego e alter) a funzione autonoma, pur essendo immanente nella coscienza d'entrambi. Essa è dunque costitutiva d'un diritto, solo in quanto lo è del dovere consistente nella legge di limitazione. E di conseguenza il sistema dei diritti privati è sospeso a un diritto pubblico ideale e più lato che di tal legge segna la funzione vivente e operosa.

Non si deve quindi dire che il diritto consista nella facoltà di disporre, di godere, di fare. Questa facoltà non è che attività e potere naturale, non giuridico, attività che la legge non crea, ma solo qualifica. L'elemento giuridico sta nell'obbligo degli altri di non intrudersi nella sfera della mia facoltà di disporre e di godere, impedendomi la disposizione e il godimento. Il diritto subbiettivo non è volontà o potere che altri faccia od ometta; è diritto di disposizione solo in virtù della possibilità legittima di esclusione.

Perciò, il contenuto giuridico del diritto subbiettivo è il concetto di libertà, inteso non materialmente

come primario e assoluto diritto sul mondo all'infuori delle relazioni sociali, bensì in modo universale e formale, come l'atteggiarsi della volontà di potenza d'una persona in rapporto e per effetto del contegno di non impedimento delle persone associate, come vincolo di relazione fra più attività e più autonomie, e quindi come riflesso della legge di alterità e di limitazione [1].

In una parola: nell'esperienza giuridica, la materia o il dato è la somma dei poteri o facoltà naturali di disposizione e godimento; la categoria o forma è il principio di libertà; l'attività sintetica unificatrice, corrispondente alla sintesi a priori della conoscenza teorica — sintesi creatrice dell'ordine giuridico, poichè è intuizione dell'universalità, cioè dell'immanenza del socius fra l'ego e l'alter — è la legge di limitazione.

***

La libertà è dunque la forma universale dei rapporti giuridici in quanto tali. Ma la conoscenza giuridica non s'arresta alla determinazione di questo principio formale. Esso si specifica nella serie dei poteri dei consociati, la forma si differenzia nel diverso del contenuto materiale, l'universale si individua nelle determinazioni particolari.

Da queste determinazioni risulta l'esperienza giuridica, la quale quindi non si appaga della dissociazione metodica che isola la forma, bensì accoglie la forma, non nella sua astrazione razionale, ma nel

---

(1) Cfr. il concetto, sostanzialmente identico, espresso dal giureconsulto Florentino: «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut jure prohibetur*». L. 4 pr. D. *De statu hominum*, 1,5.

suo obbiettivarsi nei rapporti di vita, procede cioè all'analisi della materia investita dalla forma.

Epperò, tra la forma e la materia non si può porre un *hiatus* insormontabile, altrimenti la forma sarebbe inerte e non getterebbe alcuna luce sulle determinazioni del diritto in concreto. Si deve, invece, riconoscere tra le due una mediazione o un nesso spirituale, per cui anche il contenuto materiale, anche le determinazioni concrete dell'esperienza giuridica (a prima vista empiriche) costituiscono un momento e un valore d'indole e indagine filosofica.

Il diritto, si è detto, è l'assicurazione di libertà. Ma libertà di che? Libertà dei rapporti naturali di potere. Questi (poichè il diritto ha bensì la sua ragion d'essere nel dovere di rispetto di tale libertà, ma questo dovere non può avere la sua ragion d'essere in se stesso) questi rapporti naturali di potere costituiscono il motivo e il prerequisito reale del dovere di rispettarli, e quindi del diritto, ed hanno perciò una certa virtualità a diventare diritto, posseggono una ragione di valore e di dignità la quale è quella che determina appunto l'imperativo di riconoscimento e di rispetto di essi. La legge suffraga le singole volontà di potenza che costituiscono questo tessuto di rapporti in quanto esse hanno in sè delle condizioni interne di esigibilità del rispetto; e queste condizioni stanno in ciò che quelle volontà non siano bruti rapporti di potere materiale, ma siano pertinenti ad una natura spirituale e conscia di sè, e costituiscano l'espressione di quell'atto onde l'io attribuisce a sè alcunchè e lo appropria e lo fa suo, atto che appartiene all'autocoscienza e ne è l'aspetto personale ed interno.

Se, dunque, la limitazione è l'aspetto sociale dell'autocoscienza — rapporto di io ad io; — questa

funzione appropriativa del soggetto, questo giudizio sintetico a-priori di proprietà che il soggetto pronuncia al cospetto delle sue rappresentazioni — rapporto di io a non-io — è l'aspetto personale dell'autocoscienza stessa. Il molteplice dei rapporti di potere e di vita comporta l'unificazione spirituale e diviene oggetto di conformazione giuridica, in virtù di questa nota comune esistente nei rapporti medesimi. E questa funzione attributiva dell'autocoscienza può significarsi nel concetto della proprietà, intesa come quell'attività personale onde l'io riferisce a sè e congiunge a sè con intimità spirituale la serie dei suoi rapporti col mondo. Il contenuto sensibile e rappresentativo del diritto è il sistema delle appropriazioni pratiche dell'io.

Dunque, principio costitutivo del diritto, o definizione dell'essenza logica di esso, è bensì il principio di libertà; ma accanto a questo lo schema della proprietà è il principio di determinazione dei diritti (perchè per esso il concetto puro dell'intendimento pratico, ossia la libertà, determina la sua funzione applicandola ai rapporti di vita) e il principio di divisione dei diritti (perchè per esso l'universale della forma si differenzia nella varietà del contenuto). Infatti, la proprietà, mentre da un lato trascrive precisamente quel carattere generale che contrassegna le attività degli associati in quanto sono possibili oggetti di diritto e costituisce l'intermedio della sintesi giuridica, l'intermedio cioè tra il nudo e naturale rapporto di potere e il principio di libertà, dall'altro lato, essendo la proprietà il motivo e il modo onde la libertà si afferma concretamente nella vita, essa è la ragione esplicativa della specificazione della libertà stessa nella molteplicità dei rapporti onde la vita è contesta.

Ma v'ha di più. Nella coscienza teoretica (come ha dimostrato Kant) le intuizioni empiriche sono eterogenee e incommensurabili ai concetti dell'intendimento, sicchè, onde un fenomeno possa essere sussunto sotto un concetto puro, occorre che la rappresentazione di quello sia omogenea a questo, occorre cioè un terzo termine intermedio, intellettuale come il concetto e sensibile come il fenomeno; e questo terzo termine è lo schema trascendentale dell'intendimento puro. Alla stessa guisa, la proprietà è anche lo schema trascendentale del concetto puro di libertà, la rappresentazione intermedia che rende possibile l'applicazione di questo concetto ai rapporti di potere. Tale schema entra, adunque, nell'ambito della conoscenza filosofica, nè si potrebbe metterlo fuori pel solo fatto che esso sia una determinazione empirica. Poichè, la filosofia del diritto, non deve occuparsi del contenuto empirico delle determinazioni particolari del principio di proprietà, ma deve riconoscere e definire la posizione, il significato, il valore del principio stesso nella sua generale comprensione.

Quindi, il processo onde l'io pratico si circoscrive una sfera di operosità, di azione, di possesso e si dilata in un patrimonio, costituisce la formazione obbiettiva del diritto. E i gradi di questo processo sono i momenti tipici della classificazione dei diritti: diritti della personalità (sulla propria persona), diritti di proprietà *strictu sensu*, diritti di obbligazione.

***

Dalla precedente trattazione emerge che anche il diritto pubblico scaturisce dalla medesima dinamica dell'autocoscienza: poichè abbiamo visto che il diritto non è che un'aspettativa di libertà garantita

dall'imperativo dello Stato, e che la giuridicità del diritto privato sta nella funzione pubblica della legge che pone e costituisce il diritto stesso.

Ma anche inteso come costruzione giuridica dello Stato, il diritto pubblico scaturisce dall'autocoscienza. Infatti lo Stato non è che l'obbiettivazione giuridica del socius, è la coscienza generale tradotta in realtà positiva, è dunque la manifestazione concreta del diritto, poichè questa è relazione interindividuale in funzione d'un momento superindividuale, cioè della legge. La prevalenza del socius sull'ego e sull'alter è significata da quell'atto di primazia che è la sovranità dello Stato, in cui quindi risiede il prius logico di ogni diritto.

Perciò, non è concepibile un diritto pubblico soggettivo originario e preesistente. Ma, a quel modo che accade per la coscienza singola, così lo Stato non può determinare se stesso se non limitandosi verso l'altro (in questo caso l'individuo), non può affermarsi come soggetto di diritto se non pone un altro soggetto fuori di sè. Quindi esso procede a quell'autolimitazione, che è l'unico modo con cui l'assoluto può porre e affermare la propria esistenza in rapporto al relativo. Ed è da questa autolimitazione dello Stato che nasce nell'individuo un sistema di diritti pubblici soggettivi, non immediati, dunque, ma mediati.

Inoltre, come nel caso della coscienza individuale, lo Stato, attraverso l'alterità e la limitazione, perviene alla ricognizione della sua identità con l'altro da sè, cioè con l'individuo; perviene cioè a riconoscere che il suo proprio valore è espressione d'un'unità spirituale, d'un'idea: vale a dire che se l'io sociale trascende in un certo senso le coscienze individuali, è insieme immanente in esse e rappre-

sentazione di esse; sicchè lo Stato non ha esistenza spirituale che nel me profondo dell'individuo, e se si obbiettiva in forma di realtà superiore, tale forma però non è terza rispetto alle coscienze individuali ma è queste medesime nel loro *consensus* e nel loro valore di universale. — Ora da questa ricognizione appunto scaturisce il riconoscimento eziandio diretto che lo Stato fa dell'individuo come soggetto di diritti subbiettivi.

Ma se noi spingiamo lo sguardo ancora più a fondo, troviamo che questa autolimitazione dello Stato è imposta anche da un imperativo etico.

La base spirituale, infatti, su cui si regge lo Stato è il consentimento profondo degli individui, o, in altre parole, il socius è la sostanza del consensus dell'ego e dell'alter. Ora la legge della relazione non può annientare i suoi due termini (ego e alter), altrimenti annienterebbe se stessa; e così lo Stato non può violare le esigenze dell'individuo senza provocare la rivoluzione.

Ciò è come dire che, in ultima analisi, il diritto riposa sovra principî superiori al diritto stesso, vale a dire procede dall'Etica; concetto giustamente proclamato, con l'affermazione equivalente che il diritto positivo è fondato sul diritto naturale, dalla scuola giusnaturalistica, la quale errava solo nel non avvertire che i principî del diritto naturale non sono ancora diritti, ma hanno solo l'attitudine a diventarlo, e, perchè lo diventino, occorre che siano sanciti dal consensus ideale della comunanza impersonato nello Stato.

E procede dall'etica il diritto perchè il momento iniziale del diritto pubblico, il quale è necessariamente un momento autocratico, costituisce un rapporto immanente di fiducia, che ha per suoi motivi,

elementi, non giuridici, ma morali. L'attività giuridica dello Stato (legge o sentenza) vanta una presunzione di invincibilità e di competenza, che non può essere giudicata nei termini del diritto, ma è ricevuta come oggetto di fiducia. L'attività autocratica dello Stato può essere superata, non da una coscienza che versa nella sfera del diritto, ma da una che si è elevata al momento superiore dell'etica; la quale si afferma come forza viva, latente, operosa di rinnovazione del diritto. L'etica, adunque, operando nella coscienza del detentore della sovranità, adempie l'ufficio di una legislazione e d'una giurisdizione interna e consentita.

Il diritto, perciò, se si differenzia dall'etica, in un momento concettuale anteriore è poggiato su di essa. Costituito che sia, ha la sanzione giuridica; ma non si costituisce che per virtù d'un'attività spirituale, che è la sua genesi e la sua sanzione, cioè dell'etica. Il momento derivato postula l'originario; il diritto positivo presuppone il naturale, ossia il diritto presuppone l'etica.

4.

Noi non diremo che questa dottrina del Petrone non sollevi qualche obbiezione. La prima che essa ci suscita è la sua timidità forse soverchia nell'affermare la trascendenza della coscienza del socius e la sua soverchia cura nel correggere tale affermazione di trascendenza con l'altra della contemporanea immanenza di detta coscienza. A noi pare che l'idealismo assoluto non possa comprendersi se la trascendenza dello Spirito non si pensa prevalente alla sua immanenza in noi; se lo Spirito che ha creato la natura, non si pensa esistere, soltanto anche in noi,

ma, più, oltre di noi; se non si pensa nettamente (a costo di cadere nell'accusa di creare un'idea-ipostasi) che non lo Spirito o Ragione esiste per virtù nostra, ma che noi esistiamo come uomini per virtù sua: — se insomma, lo Spirito non prende in sostanza, la connotazione religiosa di « Dio ».

Epperò noi crediamo che la trascendenza della coscienza del socius, come principio costitutivo del diritto, vada affermata con prevalenza sulla sua immanenza. Quella coscienza universale, cioè, a cui noi faticosamente giungiamo e che solo con lento corso apprendiamo in modo sempre più perfetto, esiste precedentemente in tutta la sua integrità nello Spirito, nell'Io, come quel tutto unico di cui i nostri singoli io sono i frammenti e della cui fondamentale unità essi hanno quindi il sentore e l'aspirazione. Noi facciamo sempre meglio nostra quella coscienza universale e procediamo sempre più avanti verso l'intuizione di essa in quella sua integrità. Ma essa, sia quanto l'abbiam fatta nostra in qualche misura, sia prima, si libra veramente sulle nostre coscienze trascendendole e attirandole a sè, come, anche su chi sia asceso a immedesimarsi più perfettamente con lo Spirito assoluto — il filosofo od il santo — lo Spirito, che a lui dà l'essenza e non da lui la riceve, si libra infinitamente trascendendolo e avvolgendosi nella sua perenne virtualità che darà la vita e l'essenza a innumeri altre incarnazioni.

Singolarmente pregevole è il fatto che il Petrone non accolga la tendenza dominante nella filosofia neo-idealistica del diritto di ridurre questa filosofia alla deduzione della forma concettuale pura, quasichè gli idealisti classici, Kant ed Hegel ad esempio, riducessero la filosofia del diritto a questa deduzione — che per essi non è invece che l'introduzione alla

filosofia del diritto medesima — introduzione seguita da ciò che costituisce nel loro sistema, il vero corpo della filosofia del diritto, cioè la deduzione dei vari principî costitutivi dei diritti, vale a dire del contenuto. È affatto illegittimo giustificare (come sembra voler fare anche il Segond nell'articolo dianzi citato) la separazione, nel campo del diritto, tra la forma e il contenuto, e l'esclusione di questo dalla filosofia, con quanto avviene nel campo della filosofia teoretica ove il solo elemento filosofico è la forma, e il dato o contenuto è un elemento esclusivamente empirico. Il ravvicinamento tra i due campi in ciò non è consentito per il fatto che in quello della filosofia teoretica il contenuto è appunto esclusivamente un dato, alcunchè che proviene dal di fuori, mentre nel campo del diritto il contenuto è una creazione diretta e immediata dello spirito; ed è appunto perciò che la ragion pura teoretica parte dalla sensibilità per passare ai concetti e infine ai principî, mentre la ragion pratica comincia dalla possibilità di principî pratici a priori, giacchè essa produce i propri oggetti medesimi con la conoscenza che ne ha [1].

Esplicitamente, del resto, lo stesso Kant vieta quel ravvicinamento. «I principî dell'intelletto puro teoretico (egli scrive) si riferivano agli oggetti dell'esperienza possibile, cioè ai fenomeni, e si potè dimostrare che soltanto per ciò che questi fenomeni sono sottoposti alle categorie conforme a quelle leggi, questi fenomeni possono essere conosciuti come oggetti dell'esperienza, e che quindi ogni esperienza possibile dev'essere conforme a queste leggi. Ma io non posso procedere così nella deduzione della legge morale. Poichè non si tratta della conoscenza della

(1) *Critica della ragion pratica.* (Dilucidaz. critica dell'Anal. ecc.).

natura degli oggetti che possono essere dati alla ragione in qualche altro modo, ma di una conoscenza che può diventare il fondamento dell'esistenza degli oggetti stessi » (1).

Pure le affermazioni del Petrone in argomento appaiono più risolute in principio delle sua trattazione che là dove viene a parlare specialmente del contenuto, cioè della proprietà: e questo, forse, è riattaccato alla forma e ricondotto nell'ambito della filosofia del diritto, con soverchio sforzo. Importa, invece, asserire nettamente che la forma si trae dietro di necessità e immediatamente il contenuto, inteso sempre nel senso di principî costitutivi delle varie categorie di diritti. Ancora dalla *Critica della Ragion Pratica* risulta che Kant non ha mai inteso escludere la materia o il contenuto dalla sfera della filosofia nè dell'universale. « Dunque la materia della massima (egli scrive) può bensì rimanere, ma non dev'essere la condizione di essa, perchè altrimenti questa non varrebbe come legge. Dunque, la semplice forma di una legge che limita la materia, dev'essere nello stesso tempo un motivo di aggiungere questa materia alla volontà, ma non di presupporla. La materia sia, per esempio, la mia propria felicità. Questa materia, se io l'attribuisco a ciascuno (come infatti posso fare negli esseri finiti) può diventare una legge pratica oggettiva, solo quando comprendo in essa la felicità degli altri. Dunque, la legge di promuovere la felicità degli altri non deriva dalla supposizione che questo sia un oggetto per il libero arbitrio di ciascuno, ma semplicemente da ciò, che la forma dell'universalità, di cui la

(1) *Critica della ragion pratica* (parte I, libro I, cap. I, I, trad. CAPRA, Bari, Laterza, 1909).

ragione ha bisogno come di condizione per dare a una massima dell'amor proprio il valore oggettivo di una legge, diventa motivo determinante della volontà; e quindi non era l'oggetto (la felicità degli altri) il motivo determinante della volontà pura, ma la semplice forma di legge, per cui io limitai la mia massima fondata sull'inclinazione, per procurarle l'universalità di una legge, e così farla atta alla ragion pura pratica» (1). Donde si ricava che per Kant non è affatto illecito che il contenuto (nel caso in discorso, la felicità) rimanga nella sfera della filosofia accanto alla forma; anzi che questo stesso contenuto può assurgere all'universale, per modo che una massima dell'amor proprio viene ad acquistare il valore oggettivo d'una legge: illecito soltanto è, per Kant, che dell'attrattiva che può presentare il contenuto (nell'esempio fatto, la simpatia per gli altri uomini) anzichè della sua espressione in forma di legge universale, si faccia il motivo determinante della volontà (2).

Ma l'obbiezione più grave che noi moveremmo al Petrone è quella che il suo «schema della proprietà» non è affatto sufficiente a spiegare e giustificare la formazione obbiettiva dei varî diritti.

La dogmatica divide i diritti in diritti patrimoniali e diritti di famiglia. *Omne autem jus quo utimur vel ad personas pertinet, vel ad res* (3). «I diritti privati... si dividono per l'appunto in due grandi categorie cioè in diritti di famiglia e diritti patrimoniali» (4). E la dogmatica ha ragione nel mantenere

---

(1) *Critica della ragion pratica* (parte I, libro I, cap. I, p. 8, Scolio) trad. Capra.

(2) Vedi il capitolo seguente *La riduzione* ecc., § 3.

(3) § 12 Ist. *De j. nat. gent. et. civ.*, I, 2.

(4) Serafini, *Istituzione di Diritto Romano* (Torino, 1909) libro I, § I, p. 94.

questa divisione. Perchè se allo « schema della proprietà » appartengono i diritti reali e quelli di obbligazione, se ad esso si può legittimamente sostenere che appartengano i diritti personali, non c'è sforzo che basti per ricondurre sotto quello schema i diritti di famiglia.

La verità è che, accanto all'attitudine appropriatrice dell'io, bisogna riconoscere un'attitudine e una tendenza del tutto opposta, che si potrebbe chiamare attitudine o tendenza spropriatrice. È l'attitudine o tendenza alla dedizione dell'io, alla consacrazione di sè ad altri, dedizione ben più intima, volontaria e profonda di quella in cui si potrebbe sostenere consista l'intuizione del socius; è quella dedizione e consacrazione in cui consiste, nel suo aspetto più alto, l'amore, o, come si potrebbe dire, la fedeltà, usando la parola press'a poco nel senso in cui la usa il Royce nel libro ad essa intitolato [1]. La tesi sostenuta dallo Schleiermacher nel primo dei suoi *Discorsi sulla Religione*, secondo la quale la divinità ha composto ogni esistenza determinata di due attività opposte, l'una per cui essa si mantiene individuale, l'altra per cui tende a fondersi col tutto: — questa tesi su cui lo Schleiermacher fonda la dimostrazione che la religione risponde ad un bisogno della natura umana, a quello cioè di abbandonarsi a qualche cosa di più grande di sè e lasciarsi da questo determinare: — questa tesi, diciamo, ridotta in più ristretti confini, vale anche per il diritto. Poichè alla prima tendenza corrisponde, nel campo del diritto, lo schema della proprietà; ma è solo la seconda tendenza, quella della fusione di sè con l'altro da

(1) J. Royce, *La Filosofia della Fedeltà* (trad. G. Rensi). Bari, Laterza, 1911.

sè, dell'abbandono di sè ad altri, è solo questa attitudine spropriatrice, l'amore, inteso come dedizione di sè ai vincoli famigliari, come negazione dell'io di fronte a questi vincoli, che può fornire la spiegazione dei diritti di famiglia nella loro origine ideale più elevata.

Questa funzione dell'amore è già stata, del resto, nettamente e ampiamente riconosciuta dall'idealismo classico. « La famiglia (scrive Hegel[1]) come l'immediata esistenza dello spirito, e l'unità che sente se stessa, prende la sua determinazione dall'amore... Dicesi amore in generale la coscienza della mia unità con un altro, sicchè io non sono isolato in me stesso, ma cancellando ogni mia egoistica esistenza, acquisto la coscienza, come conoscenza della mia unità cogli altri e dell'unità degli altri con me... Il primo momento dell'amore si è che io non voglio essere indipendente persona, nè limitata a me stessa, e che, quand'io lo fossi, mi sentirei difettoso e incompiuto. Il secondo momento si è che io mi ripeto in un'altra persona, che io valgo in essa ciò che essa vale in me ». Anche il nostro Fiorentino ha alcune pagine interessanti sopra l'amore, il quale, transitorio e accidentale, in quanto elemento naturale, ma rifatto, trasformato, convertito in costante e universale dallo Spirito (secondo la perenne e peculiare funzione di questo, che è appunto di tradurre il transeunte in universale) è la scaturigine precipua degli organismi etici e giuridici. « In questa tendenza di sopprimere la propria coscienza nella coscienza d'un'altra persona, in questo sforzo di vivere in un altro e per un altro, in cui risiede propriamente

---

(1) *Filosofia del Diritto*, § 156 (trad. TURCHIARULO).

l'amore, è il germe di ogni organismo etico ». E i figli altro non sono che lo stesso accumunamento, delle coscienze dei coniugi, che, apparso nell'amore come sentimento, si mostra nella prole come un fatto esteriore [1].

Per spiegare il formarsi delle due classi di diritti, che li abbracciano veramente tutti, quella dei diritti patrimoniali e dei diritti di famiglia, occorrono adunque due principii costitutivi o schemi: quello della appropriazione e quello della spropriazione o rinuncia, ossia dell'amore; due tendenze o molle veramente antitetiche, ma che non si può negare esistano e operino una accanto all'altra nello spirito umano. A spiegare la formazione di tutti i diritti esse sono sufficienti, ma sono anche necessarie.

***

Non ostante queste obbiezioni, noi scorgiamo nel libro del Petrone una costruzione poderosa nello stesso tempo ed elegante; una delle più profonde trattazioni recenti di filosofia giuridica; e il completamento della fase di pensiero rappresentata dal Del Vecchio, la quale è però a quello gradino indispensabile, esattamente come l'idealismo assoluto completa Kant e Kant è il gradino necessario per salire all'idealismo assoluto.

Con la dottrina del Petrone noi siamo già nell'idealismo assoluto, e ci balena dinanzi come ultima e più alta vetta di questo la concezione platonica delle *Leggi* secondo cui è la Ragione universale che, per mezzo dei suoi stromenti migliori, cioè dei legi-

---

(1) Fiorentino, op. cit., ediz. cit. (Parte II, cap. XVIII).

slatori più provetti, parla agli uomini nelle leggi medesime, persuadendo nei preamboli di esse, comandando nel loro dispositivo. *Ad haec omnia Rationis iudicium, dictans quid istorum melius sit, quid peius. Hoc si commune decretum civitatis efficitur, lex nominatur* (1).

---

(1) *Le Leggi*, libro I (trad. MARSILIO FICINO).

II

LA RIDUZIONE DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO ALLA FILOSOFIA DELL'ECONOMIA

Benedetto Croce conclude il suo così profondamente pensato sistema di Filosofia dello Spirito, con un volume sulla *Filosofia della Pratica* [1]: — titolo di cui egli dà ragione, allorchè nega la possibilità di scienze pratiche o normative, così: « La Filosofia della Pratica non può essere filosofia pratica; e, se è parso che essa costituisse un'eccezione tra tutte le filosofie e dovesse, almeno lei, serbare funzione pratica e normativa, ciò è accaduto per un equivoco di parole molto ingenuo e sdrucciolevole. Dal canto nostro, ci siamo sforzati di dissiparlo perfino nel titolo della nostra trattazione, intitolandolo, contro l'uso corrente, non pratica, ma della pratica ». Dove si può riscontrare una curiosa e interessante coincidenza col pensiero di Rosmini, il quale scrive: « L'umana vita dividesi acconciamente in teoretica e pratica. Non così, a rigore di proprietà, può dirsi della Filosofia. Perocchè la filosofia non è un'azione; anzi ella è sempre una contemplazione, tratti di che si voglia. La Filosofia adunque tutta intera è essenzialmente teoretica; ma fra gli oggetti de' quali ella tratta vi ha l'azione, cioè la pratica; e quindi è che

(1) Bari, Laterza, 1909.

per brevità di parlare fin qui si usò denominare di Filosofia Pratica quella che veramente non è pratica, ma che tratta della Pratica, il che è quanto dire dà la Teoria della Pratica... E però non divideremo la filosofia in teoretica e pratica, come si fece in addietro, ma la partiremo in due Teorie» (1).

Il Croce offre il suo libro «ai ben disposti come uno stromento di lavoro». Senza presumere di essere tra i «ben disposti», abbiamo cercato anche noi di saggiare, maneggiare ed usare questo magnifico «stromento di lavoro», la cui meravigliosa possanza apparirà luminosamente — confidiamo — attraverso le nostre stesse osservazioni critiche.

1.

Le tesi fondamentali del Croce

In questo volume, il Croce introduce nella filosofia della pratica, e sviluppa, un'idea notevolmente nuova. Essa è la seguente.

Secondo la formulazione classica dell'idealismo, lo Spirito, suprema, anzi unica realtà, ha due attività o forme. L'attività conoscitiva, mediante la quale lo Spirito, creatore della Natura, in quanto costituisce la sola essenza permanente e verace di essa, conosce e comprende la Natura medesima, e, conoscendo e comprendendo la Natura, conosce anche e comprende se stesso; e l'attività pratica, o volere, mediante la quale lo Spirito non si limita a comprendere il mondo, ma tende a trasformarlo, non si restringe a penetrare quale esso è, ma mira a renderlo quale deve essere.

---

(1) Rosmini, *Prefazione alle Opere di Filosofia Morale.*

Questa attività pratica o volere, è, per l'idealismo classico, l'Etica, la quale costituisce, adunque, per esso, l'unica forma dello Spirito in quanto appunto attività pratica.

Orbene: il Croce sostiene invece che, come due sono le forme dello Spirito teoretico, la forma estetica e quella logica, la prima delle quali è conoscenza dell'individuale, la seconda dell'universale, due sono parimenti le forme dello Spirito pratico, la forma etica e la forma utilitaria o economica, la quale ultima è d'uopo (ciò che sinora non era stato fatto) riconoscere e trarre alla piena luce del pensiero filosofico.

Queste due forme dello Spirito pratico corrispondono a quelle dello Spirito teoretico nel loro rispettivo riferirsi all'universale o all'individuale. Poichè, « attività economica è quella che vuole e attua ciò che è correspettivo soltanto alle condizioni di fatto, in cui l'uomo si trova; attività etica, quella che vuole e attua ciò che, pur essendo correspettivo a quelle condizioni, si riferisce, insieme, a qualcosa che le trascende. Alla prima rispondono quelli che si dicono i fini individuali; alla seconda i fini universali: l'una dà luogo al giudizio circa la maggiore o minore coerenza dell'azione per sè presa; l'altra a quella circa la maggiore o minore coerenza di essa rispetto al fine universale e trascendente l'individuo ».

Nessuna di queste due forme può essere negata. Se ammettiamo solo la forma morale vediamo tosto che essa trae seco l'altra; « giacchè la nostra azione, benchè universale nel suo significato, non può non essere qualcosa di concreto e individualmente determinato. Ciò che si mette in pratica è, non già la moralità in universale, ma sempre una determinata volizione morale... Si corre a confortare, in questo e questo modo, un individuo, così e così fatto, che si

trova nelle tali o tali altre condizioni di sventura... Per quanto una buona azione non sia unicamente il nostro individuale piacere, tale essa deve diventare: altrimenti come potremmo eseguirla? » Non si può, quindi, negare la forma utilitaria, riducendo l'utile a un mezzo, (mentre nell'utile l'effettività del volere è incancellabile, e l'imperativo della volontà, è, anche in esso, non solo ipotetico, ma eziandio categorico), nè deprimendolo a qualche cosa di immorale e di egoistico, mentre invece esso è anche un fatto che si congiunge assai bene con la morale; nè riducendolo a una coscienza etica rudimentale, mentre esso è « non già il minimo morale, ma il premorale »; nè facendo dell'utile una coscienza morale inferiore mentre la distinzione tra l'utile e il morale è, non già di più o di meno, ma filosofica, sicchè « la coscienza utilitaria si distingue dalla coscienza morale, perchè nella prima è soltanto implicita, ossia attualmente inesistente, quella moralità, la quale nella seconda diventa esplicita ed effettiva ».

Non si può, d'altra parte, negare la forma etica, la quale si manifesta nell'insoddisfazione che ci lascia ogni atto che ci appaghi come individui in un determinato punto del tempo e dello spazio, ma non ancora come esseri che trascendono l'uno e l'altro; insoddisfazione che perdura finchè « non sapremo nel contingente inserire l'eterno, nell'individuale l'universale, nel libito il dovere. Allora soltanto si acquista l'interna pace, la quale non è nell'avvenire ma nel presente, perchè nell'istante è l'eternità per chi sappia riporvela. Le nostre azioni saranno sempre nuove, perchè problemi sempre nuovi ci mette innanzi la realtà; ma in esse, se le compiamo con animo elevato, con purità di cuore, cercandovi quel che le oltrepassa, possederemo, ogni volta, il tutto ».

Così, l'uomo morale, ama le cose e le creature una per una, nelle loro individualità; ma le ama per quel che contengono di universale e costante. E perciò la negazione della forma etica (utilitarismo) si urta « a ogni istante, nella distinzione tra mero piacere e dovere, tra azione utile e azione onesta », poichè un abisso differenzia « nelle azioni apparentemente simili, quella che abbia motivo meramente utilitario, e l'altra, che abbia motivo morale ».

Ciò fissato, il Croce passa a determinare il rapporto che hanno tra loro queste due forme.

Tale rapporto è quello di due gradi distinti e insieme uniti. E cioè: il primo grado (utilitario) può stare senza il secondo (etico), perchè vi sono azioni prive di moralità e perfettamente utili. Il secondo non può stare senza il primo, perchè non esistono azioni morali che non sieno, insieme, perfettamente utili. « Qual uomo onesto tollererebbe di essere giudicato disutile? Quale azione morale sarebbe veramente morale, se non fosse, insieme, utile? L'azione buona è buona, perchè non è cattiva, cioè esclude assolutamente, nel punto in cui essa si effettua, il cattivo; ma non è certamente tale perchè sia disutile; anzi, nell'essere buona, è, insieme, utile, perchè comprende in sè, assolutamente, nel punto in cui s'effettua, l'utile ».

Rapporto di unità-distinzione, adunque, quello delle due forme utilitaria ed economica; non rapporto di semplice coordinazione, ovvero di subordinazione.

Non rapporto di semplice coordinazione, come se la moralità potesse concepirsi senza l'utilità. Tale concezione ha dato origine a due concetti assurdi. Il primo è quello delle azioni disinteressate che si terrebbero lontane da ogni contatto impuro con l'utilità. Mentre « ogni azione è, e dev'essere interessata

anzi quanto più profondamente interessata tanto è migliore. Quale interesse è più forte, più personale, di quello che spinge lo scienziato alla ricerca della verità, che è la sua vita? La moralità richiede che l'individuo, caso per caso, faccia suo interesse individuale quello dell'universale... Ma non può pretendere che si sopprima l'interesse, ossia se medesima ». Quando in forza di questo concetto fallace si è preteso dimostrare esservi azioni che l'uomo compie fuori di ogni interesse personale, l'utilitarismo ha potuto sempre trionfalmente ribattere che ogni azione, per quanto alta, risponde ad un libito personale. Ciò si deve ammettere, poichè chi compie l'azione è l'individuo « e di individui l'universale è costretto sempre a valersi ». Ma, ciò ammesso, si può replicare vittoriosamente all'utilitarismo « che l'azione utile può, o restare meramente personale, o progredire ad azione universale-personale, etico-utile » costituendo in quest'ultimo caso una nuova categoria spirituale, dall'utilitarismo negata. — Il secondo concetto assurdo a cui ha dato origine il concepire le due forme in rapporto di semplice coordinazione è quello di azioni moralmente indifferenti, l'ammettere le quali significa annullare la moralità, « come sarebbe annullamento della sovranità riconoscere ai sudditi il diritto di ribellarsi, sempre che a loro piaccia »; mentre invece « la moralità ha imperio assoluto sulla vita, e non c'è atto di vita, piccolo quanto si voglia, che essa non regoli, o non debba regolare ».

Quindi il piacere (che è l'attività utilitaria nella sua positività) non può essere in contrasto col dovere (che è l'attività morale nella sua positività) perchè, concepiti i due termini, non in mera coordinazione, ma in unità-distinzione, essi coincidono.

L'azione buona reca sempre piacere; e se l'accompagna dolore ciò vuol dire « che l'azione buona non è ancora, del tutto buona, perchè non voluta con pieno accordo interiore; o che, oltre l'azione morale piacevole, c'è un nuovo problema pratico ancora insoluto, e per ciò doloroso ». Così pure la virtù è sempre felicità; nè si può obbiettare che la virtù può essere accompagnata da spasimi corporali o da travagliate condizioni di fortuna, « perchè l'uomo virtuoso, che sia, insieme, felice, dev'essere davvero e totalmente virtuoso; e cioè o, con la sua energia, curare, se può, e vincere i mali fisici e di fortuna; ovvero, se vincerli è impossibile, rassegnarsi, facendo con essi i conti, e svolgendo la propria attività tra i limiti da essi posti ».

In secondo luogo, il rapporto tra i due termini utile e morale non è rapporto di subordinazione; perchè prima della morale, in uno stadio premorale o di innocenza morale, non si ha dinanzi che uno solo dei due termini, quello utilitario, e quindi la subordinazione non è possibile; ma, impossibile è pure la subordinazione nella cerchia della morale, quando la coscienza morale si è già accesa, perchè allora « i termini sono, sì, due, ma due in uno, non uno sopra e l'altro sotto; e cioè, termini distinti che si unificano ». Per conseguenza vi sono quattro concetti falsi: 1° che esistano azioni le quali siano morali e nello stesso tempo disutili; 2° che esistano azioni disutili eppure morali; 3° che esistano azioni immorali che siano utili; 4° che esistano azioni utili che siano immorali. « Quattro concetti da respingere tutti e quattro. L'azione morale non può mai essere fatta a perdita: la moralità è, per l'uomo morale, il supremo vantaggio nel caso in cui si trova... Similmente un'azione antieconomica non può mai essere

morale; tutt'al più, non sarà neppure amorale, ossia non porrà neppure la condizione prima e generica della moralità, cioè sarà non azione, ma inerte contemplazione. Un'azione immorale non può essere mai economica, perchè immoralità importa interno dissidio e contrasto tra una volizione che si volge all'universale e altre che si volgono al meramente individuale, e quindi, inconcludenza e infecondità pratica, insoddisfazione e rimorso; vale a dire proprio l'opposto dell'utilità ed economicità. Similmente un'azione economica non può essere mai immorale: tutt'al più (quando è mera azione economica) sarà amorale ».

Venendo poscia a parlare particolarmente dell'Etica, il Croce stabilisce che il principio di questa è formale, ossia universale; e non già materiale, ossia contingente. « Se fosse materiale, esso si esprimerebbe per mezzo di proposizioni indicanti, quale vera e propria essenza della volizione morale, una volizione singola o un gruppo di volizioni singole; e l'attività morale consisterebbe in una determinata azione o in un determinato gruppo di azioni ». Invece l'atto morale è ciò che supera il singolo, volere il quale è proprio non della forma etica, ma di quella economica. « Chi ama le cose per se stesse... non ama ancora l'universale, che è dapertutto, e non si esaurisce in nessuna cosa particolare e in nessun numero di esse per quanto immenso. Ponendo un principio materiale dell'etica, si ricade, per conseguenza, in quell'utilitarismo, dal quale si credeva di essere usciti; perchè, dopo aver asserito l'universale, si viene a determinarlo, o come un singolo, o (che è lo stesso) come un finto universale, un concetto semplicemente generale, di serie o di gruppo ».

Se non che, non per ciò che il principio etico è formale, bisogna intenderlo « come non atto a estendersi

oltre l'enunciazione del carattere di universalità che il principio stesso deve avere », cosicchè la sua formula, sia soltanto quella di una legge universale a cui tutti gli uomini si possano conformare, o del rispetto verso gli esseri nel grado che a ciascuno compete, o di ciò che soddisfi le esigenze della ragione e della coscienza. Far consistere in ciò la formalità dell'Etica, vuol dire « che non bisogni indagare quale sia il principio etico, ma star paghi di dire che esso, quale che sia, dovrà essere universale ».

Ora le formule accennate (ed altre, come il piacere vero, spirituale, costante, la perfezione, la stima di sè, il giusto mezzo, il dovere ecc.) sono « tautologie » perchè non determinano a quale oggetto si applichi l'esigenza logica dell'universalità del principio etico. « Domandare quale sia la forma di volontà, che produce un piacere costante, spirituale, vero, che rende perfetti, ci dà la stima di noi stessi, soddisfa la nostra coscienza, che coglie il giusto mezzo, risponde a quello che si deve fare, raggiunge il sommo bene, e via dicendo; vale quanto domandare quale sia la forma etica. A ciò, per l'appunto, bisogna rispondere; e la risposta se non si vuol cadere nel tautologismo, non può essere la domanda stessa ». L'etica formale, adunque, deve dare « non già la mera condizione logica del principio etico, ma questo principio etico stesso, nella sua concretezza, determinando che cosa sia, nella sua realtà, la volizione morale ».

Ora, si è definita la forma etica, non già soltanto come forma universale, (il che sarebbe stato tautologismo); ma come volizione dell'universale. Con ciò, si è presentato il principio etico formale, non come forma vuota, ma come forma piena, forma che è insieme contenuto, e cioè contenuto universale. E che

cos'è questo universale, oggetto della volizione etica? « È lo Spirito; è la Realtà in quanto è veramente reale, cioè, in quanto unità di pensiero e di volere; è la Vita in quanto è colta nella sua profondità, come questa unità stessa; è la Libertà, se una realtà così concepita è perpetuo svolgimento, creazione, progresso... E l'individuo morale, che vuole l'universale, ossia ciò che lo trascende in quanto individuo, si volge, per l'appunto, allo Spirito, alla Realtà reale, alla Vita vera, alla Libertà. L'universale è, in concreto, universale individualizzato e l'individuo in tanto è reale in quanto è, insieme, universale ». Egli deve asserire entrambe queste due parti di sè. Dapprima non può volere che individualmente, volere cioè la sua propria esistenza individuale, poichè senza averla affermata e riaffermarla ad ogni istante non potrebbe superarla e perfino negarla. Ma chi s'arrestasse a quell'affermazione dell'individuale entrerebbe in contraddizione col più profondo se stesso. « Egli deve volere non solo il se stesso individualizzato, ma, insieme, quel se stesso che, essendo in tutti i se stessi, è il loro comune Padre ». E così « l'individuo morale ha questa coscienza di lavorare pel Tutto. Ogni più diversa azione, conforme al dovere etico, è conforme alla Vita », a quella vera vita, a cui « si serve anche morendo »; e « il più umile atto morale si risolve in questa volizione dello Spirito in universale ». Del pari, se noi esaltiamo il martire, non è per il coraggio con cui affronta la morte, coraggio che anche i fanatici e i malfattori possono possedere, ma perchè egli è « testimone ed attore di una esigenza dello Spirito in universale ».

Merito di Kant è di averla fatta finita con ogni Etica materiale, provandone il carattere utilitario, sicchè con lui « divenne punto acquisito che la legge

morale non si possa esprimere in nessuna formola, la quale contenga elementi rappresentativi e contingenti ». Però l'etica di Kant ha delle lacune, dovute al suo agnosticismo. Giustamente egli combatteva il concetto del sommo bene come principio dell'Etica in quanto lo si intenda come un bene determinato, un oggetto, una cosa. Ma avrebbe dovuto determinare quel sommo bene, che non si esaurisce in alcun oggetto particolare, che è perciò l'universale. Ora essendo la sua filosofia impotente a raggiungere l'universale, vi è in lui un ritorno involontario all'utilitarismo, in quanto il principio pratico del Kant è « un assoluto negativo; onde, il principio della moralità si converte, presso di lui, in quello dell'immoralità; potendo ogni fatto essere pensato nella forma dell'universalità, non si sa mai quale fatto debba essere accolto nella legge ». Così quando, per giustificare la fede da serbarsi al deposito, Kant dice che altrimenti non vi sarebbero più depositi, questo fatto non costituisce punto contraddizione alla forma della legge, se non forse per ragioni materiali, che si è già convenuto non doversi invocare. « I successori del Kant, e, specialmente, il Fichte e l'Hegel, chiusero il circolo da lui lasciato aperto; ed escludendo affatto la trascendenza, fecero di Dio, la libertà; e della libertà, la realtà... L'Hegel conosce, non più imperativo categorico e dovere, ma soltanto libertà; e lo Spirito libero è, (com'egli dice) quello in cui soggetto e oggetto coincidono, e si vuole, liberamente, la libertà ».

Così, il concetto fondamentale che forma il principio dell'Etica, non più tautologico e formalistico, è il principio della libertà.

Indi, il Croce passa a trattare delle leggi, che definisce gli atti volitivi che hanno per contenuto una

serie o classe di azioni. Leggi, dunque, sono anche quelle che l'individuo pone a se stesso (programmi di vita); leggi sono anche quelle della mafia e della camorra; leggi sono anche quelle della convenienza sociale. Ed è un errore ritenere che le leggi dello Stato siano differenziate da quelle individuali o di convenienza sociale da ciò che le prime sono munite di coazione, le seconde no. Nessuna azione può essere coatta. Ad esempio, se un tiranno impone una legge odiosa, poniamo di sacrificare i primogeniti agli dèi, si avrà o la ribellione e il rovesciamento del tiranno, o l'obbedienza ai suoi voleri. Nel primo caso la legge non spiegherà alcun carattere costrittivo. Ma anche nel secondo caso, i sudditi del tiranno avranno liberamente voluto, cioè « voluto serbare la propria vita a spese di quella dei figliuoli... Cosicchè nelle leggi sociali, si ha, ora l'osservanza, ora l'inosservanza, della legge: ma l'una e l'altra avvengono liberamente... Se nelle leggi individuali, manca la coazione, ciò accade perchè questa manca sempre, anche nelle leggi sociali: per contrario, quel che è davvero nelle leggi sociali, è ugualmente nelle osservanze e ribellioni, nei premi e nelle pene delle leggi individuali ». Così, se contro un programma di vita che l'individuo si è fissato, sorge una nuova tendenza, l'individuo potrà vincerla e imporsi delle pene se vi cede; ovvero, se la tendenza nuova è una vocazione che risponde al vero temperamento dell'individuo, egli si ribellerà alla legge — cioè al programma precedentemente fissato — e la distruggerà in sè.

Anzi le sole leggi, che realmente esistono, sono le individuali, « perchè per osservare una legge, bisogna individualizzarla; e, per ribellarvisi contro, bisogna espellerla dalla propria personalità, nella quale essa voleva, indebitamente, restare o introdursi ».

Se la legge è un atto volitivo concernente classi di azioni, i suoi elementi sono due: l'atto volitivo, e la classe di azioni volute. Occorrendo, perchè vi sia legge, l'atto volitivo, non sono leggi le cosiddette leggi della natura. Occorrendo la volizione d'una classe di azioni, non sono leggi altre formazioni spirituali, in cui manca questo elemento di classe. « Tale è il caso della legge economica e della legge morale... La legge morale dice: vogli l'universale; e cioè: vogli il buono, l'utile, il vero, il bello. Dunque essa è (considerata nella realtà e non nella sua teoria scientifica nella quale appare come il concetto di se stessa) un atto volitivo. Ma quest'atto volitivo ha per oggetto lo spirito stesso, che, in tanto è ed esiste, in quanto vuole e afferma se medesimo; ha per oggetto una forma o un universale; laddove le leggi hanno per oggetto qualcosa di materiale, e, insieme, di non istantaneo, e di più o meno fisso, qualcosa di generale; una classe e non già un'idea. Le leggi universali (che, meglio, si direbbero principii) sono lo Spirito o il produttore; le leggi vere e proprie sono un prodotto speciale dello Spirito; perciò le prime si possono, certamente, denominare leggi, ma a titolo affatto diverso dalle seconde ».

Da ciò deriva che, essendo il contenuto delle leggi contingente, esse « sono mutevoli; laddove, i principii, o leggi dal contenuto universale, sono immutevoli, pronti a dar forma a tutte le più varie materie storiche ». Quindi, l'impossibilità d'un diritto universale o naturale, il quale, pretendendo fissare il transeunte, è concetto contraddittorio e con l'applicazione del quale (se fosse pensabile) si arresterebbe lo Svolgimento e la Storia, morirebbe la Vita e la Realtà.

Sotto il nome di diritto naturale, si è però talvolta inteso un complesso di leggi giudicate più buone,

razionali, naturali delle antiche, e, per l'entusiasmo che esse suscitavano, credute eterne. Invece sono transitorie, come tutte le altre. « Tutti sanno come siano state in certi tempi e luoghi, proclamate leggi naturali ed eterne la tolleranza religiosa, la libertà del commercio, la proprietà privata, la monarchia costituzionale; e, in altri luoghi e tempi, l'estirpazione degli infedeli, il protezionismo commerciale, il comunismo, la repubblica, e l'anarchia ». Residuo morboso di questo diritto naturale ed eterno sono i diritti naturali dell'uomo con cui si pretende stabilire quali diritti competano all'uomo per natura e quali per le contingenze storiche. « Ma all'uomo fuori della società (il che vuol dire, in questo caso fuori della storia) e, cioè, considerato come spirito in universale, non spetta diritto alcuno, salvo quello di esistere come spirito; il che, poi, non è diritto, ma realtà necessaria. I cataloghi dei diritti naturali, o sono tautologie, per ripetere che l'uomo, in quanto spirito, ha il diritto (e, insieme, quindi, il dovere) di svolgersi come spirito (e, come tale, si svolge di fatto, se è uomo e se vive); ovvero sono arbitrari razionalizzamenti di contingenze storiche, come il diritto al lavoro... o il diritto alla proprietà privata ».

Altro residuo morboso è il combattere o il difendere certi istituti non già come irrazionali o razionali nelle circostanze storiche, ma come « difformi o conformi alla vera idea del diritto o alla vera idea di quei singoli istituti ». Così quando da un lato si propugna il voto alle donne allegando che anch'esse fanno parte dello Stato e hanno interessi da far valere; e dall'altro lo si combatte facendo appello alla funzione della donna, per legge eterna chiusa nell'ambito famigliare. Ovvero quando da un lato si propone il divorzio perchè dove cessa l'accordo degli spiriti

cessa ogni altro legame; dall'altro, lo si combatte come contrario all'essenza stessa del matrimonio e parificante questo al concubinato.

Ora la volontà che vuole classi di azioni, ossia che pone leggi (attività legislatrice) è o morale o meramente utilitaria. È inutile dissertare sul carattere utilitario o morale delle leggi. Tutte le leggi possono ricevere la doppia forma, « e benchè si diano leggi meramente utilitarie, quelle morali, come è chiaro, sono, insieme, anche utilitarie o economiche, cioè non inutili, ma utili ». La pena, ad esempio, può essere voluta come minaccia utilitaria, per distogliere altri da una certa classe di azioni, o con la sollecitudine morale di migliorare la società e l'individuo.

Dunque, è l'attività legislatrice morale o meramente utilitaria? « Può essere e l'una e l'altra cosa », cioè, « non è di necessità morale; e, quindi, definendola in tutta la sua estensione, si deve dire genericamente pratica, ossia, per sè presa, meramente economica ».

Perciò, anche l'attività di chi esegue la legge (o attività giuridica) poichè, « ubbidisce esclusivamente ai principii pratici, economico ed etico... può essere meramente economica e può essere morale; e poichè l'economicità è la forma generale che involge in sè l'altra, l'attività giuridica è genericamente pratica, ossia economica. Come tale e in quanto tale, essa è distinta e unita insieme alla forma morale ».

Anzi, l'attività giuridica è identica con quella utilitaria. Infatti « l'attività legislatrice rientra nell'economica, e se ne distingue tuttavia, nella cerchia di questa, come volizione dell'astratto, volizione indeterminata »; ma « l'attività giuridica, invece, è concreta e determinata come l'altra; nè dall'altra si distingue per alcun carattere secondario ».

Il non aver inteso che il diritto, come attività giuridica, è identico con l'utile (in causa del non aver riconosciuto la categoria pratica utilitaria, o averla a torto considerata come quella dell'egoismo e dell'immoralità) portò alla persistenza del problema della unità e distinzione insieme del diritto e della morale. Problema che viene definitivamente superato, ora che abbiamo risolto il diritto, l'attività legislatrice-giuridica, nella categoria dell'attività meramente economica o genericamente pratica.

2.

Esiste una forma utilitaria dello Spirito?

Mettiamo in luce il processo che ci conduce a dubitarne.

Come si è visto, per il Croce, il formale principio etico è quello che la forma etica è non solamente forma universale, ma volizione dell'universale. In essa lo Spirito vuole l'universale, ossia se stesso, la Realtà reale, la Vita vera; e, in sostanza, la Libertà.

Questo pensiero espresso dal Croce con rara forza, è profondamente vero. Lo Spirito universale, volendo ciò che vuole, — cioè essendo libero, — vuole eticamente, vuole la morale; perchè, come potrebbe lo Spirito universale volere qualche cosa di contrario o di diverso da essa? Quindi lo Spirito, in quanto etico, è essenzialmente libero, perchè essere etico vuol dire, appunto, liberarsi dalle accidentali volizioni individuali per volere ciò che vuole lo Spirito universale, per volere il « voglio ciò che voglio » di questo, per far vivere in sè la libera volontà (che è la morale) di esso. E questa libertà è anche necessità, appunto perchè lo Spirito universale, la Ragione

come tale, come esistente in ogni essere ragionevole, non può volere che il bene.

Non v'è dubbio, adunque, che il principio dell'etica debba essere formale e che esso sia esattamente espresso nella formula che il Croce ne dà. Ma questa diversifica forse gran fatto, quanto a concretezza, da alcune di quelle da lui criticate?

Già quando Kant aveva stabilito che il principio seguito nell'azione dev'essere tale da aver valore per ogni essere ragionevole, ossia da poter costituire il fondamento d'una legge universale, aveva fatto capo appunto all'esistenza d'una attività universale, cioè la Ragione, e stabilito che la volizione morale è la libera volizione in noi di questa attività universale.

Egli aveva scritto: « La necessità naturale è una eteronomia delle cause efficienti, perchè ogni effetto non è possibile che seguendo questa legge, che, cioè, qualche altra cosa determini la causa efficiente alla causalità; in che dunque può consistere la libertà della volontà se non in un'autonomia, vale a dire nella proprietà che ha il volere di essere a se stesso la propria legge? Ora questa proposizione: la volontà è in tutte le sue azioni legge a se stessa, non significa altro fuorchè il principio di agire secondo una massima tale che possa anche avere ad oggetto se stessa come legge universale. Ma questa è precisamente la formula dell'imperativo categorico ed il principio della moralità; dunque una volontà libera e una volontà sottoposta a leggi morali sono una sola e stessa cosa [1] ». E ciò scrivendo era già venuto a significare: libero è ciò che agisce secondo la propria spontaneità; la legge della spontaneità di quella

(1) *Fondamenti della Metafisica dei Costumi*, parte III.

attività di carattere universale che è la volontà, o meglio la ragione come volontà, non può essere che una universale legge morale; dunque in quanto la ragione come volontà obbedisce alla universale legge morale, obbedisce alla legge propria, segue la propria spontaneità, e quindi coll'essere morale è libera.

Non vediamo adunque quale sostanziale differenza vi sia fra il dire che la forma etica è volizione dell'universale, ossia dello Spirito, della Realtà reale, della Vita vera, della Libertà, e il dire che la forma Etica è il rispetto verso ciò che soddisfi le esigenze della ragione. La ragione è universale quanto lo Spirito, anzi crediamo che non sarebbe grave errore il dire che è l'istessa cosa dello spirito. Perchè, adunque, dire che la volizione morale è volizione secondo ragione, ossia della ragione, (giacchè chi vuole secondo ragione vuole che la ragione imperi, vuole dunque la ragione), esprimerà meno il principio etico nella sua concretezza, che il dire che la volizione morale è volizione dello spirito?

Così, (e ciò pure risulta implicitamente da quanto abbiamo ora detto) l'altra formula che il principio etico sia quello di una legge universale a cui tutti gli uomini si possano conformare, vale esattamente la precedente, che volizione morale è volizione secondo ragione, ossia della ragione: perchè la legge universale a cui tutti gli uomini si possono conformare non è altro se non l'universale che è in loro, vale a dire la ragione; infatti, quale altra legge è pensabile come tale che possa essere presentata a tutti gli uomini quale quella a cui si possano tutti conformare, se non la legge della ragione, ossia la ragione? La legge universale è dunque la ragione, e la ragione è lo spirito. E allora, abbiamo forse detto meglio che cosa sia nella sua realtà la volizione morale,

quando abbiamo detto che è volizione dello spirito e della libertà, di quando abbiamo detto che è volizione d'una legge universale a cui tutti si possano conformare?

La stessa formula del piacere vero non si potrebbe sostenere che indica il principio etico con la medesima concretezza di quella che lo ripone nella volizione dello Spirito, della Realtà, della Libertà? Non ha forse il Croce dimostrato, criticando l'utilitarismo, che la formula del piacere vero è quella sotto cui gli utilitaristi nascondono, con una puerile identificazione verbale, appunto la forma etica? Il piacere vero, poichè trascende l'individuo, non è più mero piacere del singolo come tale. È già l'universale. Volere il piacere vero è volere quel piacere che trascende l'ora e il qui, che supera l'individuo e tocca l'eterno; è volere dunque l'universale. Dire che la volizione etica è volizione del piacere vero è dire che essa è volizione dell'universale. E, allora, perchè sarà più concreta la formula del Croce che dice la stessa cosa?

Non è ammissibile adunque combattere quelle formule adducendo che esse (a differenza di quella sostenuta dal Croce) non determinano se non l'esigenza logica dell'universalità del principio etico, ma non ciò a cui questa esigenza si applichi, sicchè si possa sempre domandare quale è la forma di volontà che soddisfa la ragione, che ci dà il piacere vero, ecc. A chi chiede quale sia la forma di volontà che soddisfa la ragione non c'è altra risposta da dare che « è quella che soddisfa la ragione ». Ma forse che anche di fronte alla formula del Croce non potrebbe muoversi l'istessa domanda: quale è la forma di volontà che vuole lo Spirito, o la Realtà, o la Libertà? E se tale domanda venisse mossa forse che la

risposta potrebbe essere diversa dalla precedente e cioè: « è quella che vuole lo Spirito o la Libertà? » Tanto le formule criticate, quanto quella del Croce, hanno dunque il medesimo valore. O le prime esprimono la sola esigenza logica dell'universalità del principio, e allora anche quella del Croce esprime soltanto questa esigenza. O quella del Croce esprime, di più, ciò a cui questa esigenza si applica, e allora lo esprimono anche le prime.

Vediamo un caso pratico. Per criticare il formalismo e la tautologia che, secondo lui, v'è nella formula che indica come principio etico la legge universale, il Croce esemplifica: « Per quale ragione non dobbiamo violare un deposito affidatoci? Forse, perchè come si dice, la legge morale è legge universale? Non basta. Da questa proposizione non si deduce il rispetto pel deposito, giacchè è ugualmente pensabile una legge universale, secondo la quale, in certi casi, si rispetti il deposito e, in certi altri, no. Anzi questo è il fatto: restituire un deposito affidatoci potrebbe essere, alle volte, cattiva azione, quale sarebbe restituire l'arma, che ci è stata affidata, a chi la richieda per ammazzarsi o per assassinare ». E così « non sapendo, in virtù del principio etico vero, dirimere la controversia », si invocano i principii utilitari, per esempio, il fatto che, senza il rispetto agli impegni, non si concluderebbe più nessun negozio.

A ciò si può forse rispondere che il concepire il principio etico come « legge universale » — cioè il concepire l'azione etica come quella che può diventare legge universale per ogni essere ragionevole — è sufficiente a farci capire quando dobbiamo, non già in obbedienza a motivi utilitari, ma per semplice rispetto alla giustizia, restituire il deposito, e quando

invece (come nel caso di chi richiede di ritorno l'arma per ammazzare) la restituzione sarebbe, non una legge universale di ragione, bensì un atto irragionevole [1].

Ma, a parte ciò, basta replicare così: voi dite che la formula che indica come principio etico la legge universale è formalistica e tautologica perchè non può spiegare un fatto morale concreto, non può spiegare, ad esempio, per quale ragione dobbiamo restituire un deposito e in alcuni casi anche non restituirlo. Orbene: questa ragione l'abbiamo forse spiegata quando abbiamo detto che la forma etica è volizione dello Spirito, della Realtà, della Vita, della Libertà? Per lo meno si converrà che a spiegare quella ragione è assai più breve il passo dalla « legge universale » che non da quest'ultime formule crociane. Se l'appello alla legge universale di ragione non basta a farci conoscere perchè e quando dobbiamo restituire il deposito e perchè e quando no, basterà forse a ciò il sapere che la volizione etica è volizione dello Spirito, della Realtà, della Libertà?

La classica formula kantiana: « Agisci secondo quelle massime per mezzo delle quali tu puoi ad un tempo volere che esse siano una legge generale », ci sembra ancora rispondere all'uopo meglio che non

---

(1) Si cfr., del resto, anche la giusta osservazione che, criticando il Belot, fa il Parodi (*Le Problème moral et la Pensée contemporaine*, Alcan, 1910, p. 109): « Il n'y a rien de contradictoire sans doute à ce que le mensonge, comme fait, se généralise et devienne même le *fait normal* ou habituel; mais ne l'est-il pas qu'il devienne la *règle?* Pour l'homme... qui se demande si une certaine manière d'agir, prise abstraitement ou en elle-même, peut satisfaire sa raison, il est vraiment absurde, non d'imaginer une société de menteurs, mais de *vouloir* une telle société: ne serait-ce pas vouloir la généralisation d'un moyen de tromper qui supposait la confiance d'autrui, et qui dès lors, par cela même qu'il se généralise, rendant la tromperie impossible devient incompatible avec sa propre fin? »

le formule sostenute dal Croce. Perchè non solo, come abbiamo detto, essa contiene, e luminosamente affermato, il principio dell'universalità, in quanto viene, precisamente, a dire che bisogna far propria nell'operare quella che è la volontà dello Spirito universale, giacchè è solo quando si fa propria tale volontà che l'azione che si compie può diventare una norma universale, ma, perchè inoltre quella formula contiene accanto a questo principio dell'universalità, una maggiore concretezza che non le formule crociane: giacchè, — mentre stabilisce con eguale precisione che la volizione etica è volizione della ragione, o dell'universalità, o dello Spirito — offre il modo di dirimere molto più sicuramente le controversie e le incertezze circa i fatti morali concreti.

Ma in realtà, quando si usa una o l'altra di queste formule, compresa quella del Croce, quando, adoperando la sua, si pronuncia che la forma etica è volizione dello Spirito ossia dell'universale, che cosa si è detto di più di quando ci si limita a dire che la forma etica è forma universale, cadendo, così, secondo il Croce, dalla formalità nel formalismo?

A questa domanda si potrebbe forse tentar di rispondere: « carattere di universalità debbono avere i principii di tutte le scienze filosofiche; così il principio dell'Etica, come quello dell'Economica, così l'imperativo categorico morale, come l'imperativo categorico utilitario ». Quindi, quando si è definita la forma etica, non già semplicemente come forma universale, ma come volizione dell'universale, la si è distinta, « per tal modo, dalla forma economica, che è semplice volizione dell'individuale ». Dicendola forma universale si esprimeva un carattere comune ad essa e alla forma utilitaria; dicendola volizione dell'universale si esprime il carattere specifico suo.

Ed eccoci al nodo della questione.

Dire che la forma etica è forma universale significa che essa è forma la quale, oltrepassando qualsiasi fatto determinato, singolo, contingente, abbraccia appunto l'universale; significa quindi che è un'attività che intende a realizzare l'universale; significa che l'etica consiste in una forma di volontà che vuole l'universale. La forma etica è forma dello spirito pratico, cioè dello spirito che non conosce soltanto, ma agisce. Ora dire che una forma dello spirito, non semplicemente conoscitivo, ma attivo, è universale, che cosa vuol dire, se non che la sua attività (poichè quella forma non è che attività) tende all'universale, vuole l'universale?

Quando dunque si è detto che la forma etica è forma universale, si è già detto che è volizione dell'universale, o dello spirito, e con quest'ultima espressione nulla si dice di più che non ci sia già nella prima. Se è formalistica quella, lo è anche questa, se è concreta questa, lo è anche quella.

Se, adunque, dire che la forma dello Spirito pratico è forma universale vale quanto dire che è volizione dell'universale (come abbiamo or ora sostenuto) allora in qual modo può lo Spirito pratico essere, secondo vuole il Croce, anche forma utilitaria, che è volizione dell'individuale?

E questo appunto noi ci domandiamo: è possibile una forma, una volizione, dello Spirito pratico, che non sia universale? Cioè è possibile una volizione dello Spirito che non sia etica? Lo Spirito, in quanto Volere, vuole se stesso (come dice il Croce) vale a dire vuole ciò che è assolutamente universale, vuole il bene e non può volere altro. « Come volere, come questa potenza, esso è in sè il bene, la sua universalità è quella stessa, che è il bene; di maniera che il

volere realizzando il bene realizza se stesso » (1). Ciò soltanto, ossia se stesso, il bene, l'universale può, dunque, volere lo Spirito, come tale. La volizione meramente utilitaria non può perciò essere, e non è, volizione dello Spirito. È volizione della coscienza appetitiva — soggettiva, particolare, individuale — non assurta ancora al grado di Spirito perchè dal momento che la coscienza individuale è assurta al grado di Spirito, dal momento che vuole come Spirito, dal momento cioè che in essa è veramente lo Spirito che vuole, non si vuole più se non lo Spirito stesso o l'universale, e l'utile si presenta, non come una forma originaria dello Spirito, ma come il semplice individualizzarsi della volizione esclusivamente etica dello Spirito stesso. Questo ci sembra sia ciò che con altre parole, e per diverso processo, obbietta al Croce l'Amendola, quando scrive: « Se la volontà trae di se stessa la legge suprema della moralità, non può concepirsi che essa possa essere, anche per un solo attimo, indifferente alla natura della morale, ch'essa cioè possa essere in qualche modo al di qua del bene, come sarebbe allorchè non si prefiggesse per fine l'universale » (2).

3.

Forma e contenuto in Etica

Ma a prescindere da questa questione, quale è il motivo, per cui veramente, tutte queste formule (quella del Croce compresa) ci lasciano in fondo un'impressione di tautologia e di formalismo? Quale

---

(1) Spaventa, *Principii di Etica*. Napoli, 1904, p. 136

(2) Giovanni Amendola, *La Volontà è il Bene* (*Etica e Religione*). Libreria Editrice Romana, 1911, p. 16.

è il motivo per cui tutte ci sembrano voler dire che non si possa indagare quale sia il principio etico, e che bisogni star paghi di dire che esso è universale?

Orbene; secondo noi il motivo sta nella eccessiva preoccupazione della formalità, la quale conduce a ciò che poichè il principio etico, è, come è indubbiamente, formale, ogni specificazione, ogni contenuto di esso, vada escluso dalla filosofia, perchè ogni specificazione ed ogni contenuto è materiale, empirico, contingente; sicchè la filosofia morale, per paura di cadere nell'empirismo e di contaminare col transeunte la purezza della propria speculazione, che dev'essere solo circa l'universale e l'eterno, debba esaurirsi tutta nel dedurre che il principio etico è volizione dello Spirito o dell'universale, e non possa dire una parola di più sotto pena di pretendere stoltamente di filosofare intorno a ciò che oggi esiste e domani è scomparso, intorno a ciò che non è perenne e sempre identico a se stesso, come sarebbero le varie specie di doveri concreti, le varie virtù singole, i vari organismi od istituzioni etiche.

Ci sembra invece che, posto il sommo principio etico formale, la filosofia possa e debba procedere a dedurre da esso i principii secondari costitutivi delle varie specie di doveri e di organismi etici. E ciò anzitutto perchè questi principii secondari hanno essi pure un carattere di universalità: dal sommo principio che la forma etica è volizione dello Spirito, si deducono i principii costitutivi dei doveri verso se stessi, della istituzione famigliare, della proprietà, dei rapporti interindividuali; principii costitutivi (i quali se sono tali, e non particolarità accidentali) sono universali come lo stesso sommo principio etico formale, perchè esprimono condizioni e modi perenni con cui lo Spirito vuole se stesso, la Realtà, la Vita,

la Libertà. Questa perennità ed universalità dei principii secondari costitutivi dei vari doveri o istituti, emergono poi ancora più indiscutibilmente, se col Renouvier si distingue ciò che egli chiama lo stato di pace e lo stato di guerra — il mondo dell'assoluta normalità morale, in cui tutti fossero giusti e in cui quindi ciò che esige specificatamente da noi il principio etico si può determinare col medesimo carattere di universalità di questo stesso principio; e poscia le alterazioni che in questo mondo della morale pura viene ad arrecare la possibilità dell'ingiustizia (1).

In secondo luogo, quand'anche questi principii secondari, costitutivi dei vari doveri e dei vari organismi etici, non avessero il carattere dell'universalità, non sarebbe questa una ragione per escluderli dalla trattazione filosofica. Questi doveri ed organismi — questo contenuto, sia pure contingente, del principio etico formale — non è qui qualche cosa che sia dato allo Spirito pratico dal di fuori, come appare essere data dal di fuori la Natura allo Spirito teoretico. Questi doveri ed organismi sono qualche cosa, sia pure di contingente, ma che lo stesso Spirito pratico ha creato. Non è dunque da escludersi dalla filosofia una formazione dello Spirito, quand'anche non sia universale ed eterna; non è da escludersi dalla speculazione filosofica l'investigazione e la determinazione del come lo Spirito in una fase della sua esistenza comprenda ed attui la volizione di se stesso, dell'universale, della Realtà, della Vita, sebbene questa comprensione ed attuazione possa essere diversa da quella di una fase precedente e di una

(1) Renouvier, *Science de la Morale*, livre troisième, première section (Alcan, 1908).

fase successiva; — come non è da escludersi dalla speculazione filosofica (la quale solo così diventa energia fattiva, progressiva e miglioratrice; diventa cioè la stessa attività sempre più profondamente etica dello Spirito universale) l'investigazione del come lo Spirito possa, in forme e modi sempre più perfetti, sempre più completamente comprendere e attuare la volizione di se stesso [1].

---

(1) Come si vede noi difendiamo appunto quello che il Croce chiama «*morbus philosophicus empiricus* in tutta la sua perniciosità», quel «peggio dei peggi» che «è entrare nelle questioni empiriche, non per annullarle, ma per risolverle filosoficamente». E crediamo di difenderlo con ragione, perchè, secondo noi, il Croce non è riuscito a dimostrare che ogni «descrittiva pratica», ogni classificazione di virtù sia puro e semplice empirismo. Egli dice, per esempio, che «l'omicidio, come omicidio, è tanto poco delitto, che in guerra si ha il dovere di commetterlo»; che la menzogna è talvolta doverosa in quanto che si deve talora tacere ciò che si sa (cioè tradire col silenzio) e talora tradire anche con la parola, trattando coi bambini e coi malati; che il suicidio si commette tutti i giorni «con lode e gloria da coloro che sagrificano se stessi agli altri». Sicchè il divieto dell'omicidio, del suicidio, della menzogna, non possedendo carattere di universalità, apparterrebbero all'empirismo, non alla filosofia.

Ma il Croce stesso osserva poi che «allorchè si vieta assolutamente di dire la menzogna, come cosa indecorosa e degradante... si ha la mente a colpire ciò che comunemente si chiama menzogna», e senza istituire «l'indagine... circa il rapporto... tra l'atto teoretico del pensiero e l'atto pratico della comunicazione agli altri individui»; e così pure che «la proibizione del suicidio si riferisce ai suicidi per egoismo».

Vi è dunque una definizione della menzogna e del suicidio (e così pure dell'omicidio e d'ogni delitto o vizio) nella quale definizione i delitti e i vizi restano caratterizzati in guisa da incontrare un divieto — e, per contro, le virtù un comando — assoluto e universale come lo stesso principio etico, di cui quel divieto e quel comando sono le necessarie specificazioni.

Così, parlando di Kant, il Croce ricorda come egli deduca dal principio etico i doveri verso se stessi ed enumeri tra questi quello di conservare l'uso delle proprie forze, la cui violazione è la ghiottoneria. Ora, tale dovere non è forse universale ed assoluto; e universale e assoluto non è forse il divieto della sua violazione? L'enunciazione di un tale dovere, come conseguenza del sommo principio etico formale, non va quindi rigettata, quale empirica, fuori del campo della filosofia morale.

Solo in tal modo, ci pare, solo cioè riammettendo nel campo della filosofia il contenuto del sommo principio etico formale — nei limiti accennati — il principio etico stesso si libererà da ogni formalismo, o parvenza di formalismo, e di fronte ad esso non risorgerà più la domanda quale sia la forma di volontà che concretamente lo attua [1].

Ci sembra, infine, che non sarebbe forse erroneo affermare come sia del resto impossibile escludere in modo assoluto dalla morale « formale », la considerazione della « materia ». Quando si prescrive, come regola dell'agire, che l'azione possa diventar legge per ogni essere ragionevole, si presuppone il giudizio circa ciò che è conforme alla ragionevolezza: e non è se non per considerazioni riguardanti il contenuto o la materia che alcunchè può essere giudicato conforme alla ragionevolezza. Quando si prescrive, come regola dell'agire, « vogli l'universale o lo Spirito », si presuppone pure la considerazione del contenuto o della materia: cioè il giudizio che una determinata condotta è conforme allo Spirito, che il sommo bene da attuare e sviluppare è appunto lo Spirito, e che lo è in forza di queste o quest'altre ragioni, di questa particolare *Weltanschaung* in luogo di un'altra; il che è contenuto: infatti, si può forse ritener preferibile la persistenza e lo sviluppo dello Spirito all'universale annientamento buddhistico o schopenhaueriano per altro che per motivi riferentisi al contenuto?

La « formalità » della morale, quindi (e forse si potrebbe sostenere che questo è pure il pensiero, almeno implicito, di Kant) [2] va intesa non nel senso

---

(1) Vedi retro p. 307 e seg.

(2) Cfr. anche il passo citato a p. 309.

che bisogni chiudere gli occhi innanzi al contenuto o materia, ma nel senso che, fissato (e, naturalmente, tenendo in considerazione il contenuto) ciò che è secondo ragione, ciò che è sommo bene, ciò che è conforme allo Spirito, ciò che, quindi, deve diventare legge dell'azione, l'azione va compiuta non allo scopo di ottenere certi risultati quali si siano, e dietro questo movente, ma unicamente perchè essa è imposta dalla legge determinata precedentemente come ora s'è detto: sicchè, una volta questa così determinata, l'uomo morale, l'uomo che vuole operare moralmente, l'*justus et tenax propositi vir*, opera moralmente anche *si fractus illabatur orbis*, vale a dire senza nessuna considerazione delle conseguenze, neppure riguardanti l'utilità generale, e preoccupato di una sola conseguenza, cioè della conformità dell'azione con la ragione. Se ciò sta, la « formalità » della morale dovrebbe riguardare adunque piuttosto l'intenzione, il movente dell'agire, che non il perchè la legge morale è dichiarata legge, che non cioè le ragioni sostanziali e profonde per cui essa è tale.

4.

Il rapporto tra la forma utilitaria ed etica

Poniamo ora come accettata l'esistenza delle due forme utilitaria ed etica dello Spirito pratico. È il rapporto stabilito dal Croce tra queste due forme che si presenta difficilmente decifrabile con precisione.

Come s'è visto, egli dice che il primo dei due gradi può stare senza il secondo, il secondo non può stare senza il primo; per modo che, quando la forma morale è sorta, e nella sfera di questa, essa sovraneggia ogni benchè minimo atto di vita, ogni atto

promanante dalla sfera meramente utilitaria, incorporandolo in sè.

Ciò non può voler dire che una di queste due cose:

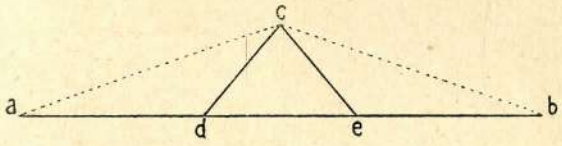
O che quando l'individuo è, una volta per sempre, passato dalla sfera premorale, o di innocenza morale, alla sfera etica, gli atti che egli d'or innanzi compie sono sempre tutti sovraneggiati dall'etica, costituiscono sempre tutti l'incorporazione dell'etica in un atto utile, formano sempre tutti azioni etico-utili; o che lo stesso individuo agisce talvolta come individuo morale, talvolta come individuo meramente economico, talvolta nella sfera della forma morale, tal altra in quella della mera economia. La sua coscienza morale successivamente si spegne e si accende, si apre e si chiude; o, per meglio dire, la sua coscienza morale è come una lanterna cieca che proietta un fascio di luce sui punti ai quali è diretta e lascia il resto nel buio: — per modo che egli possa operare talvolta in modo puramente economico come persona che in quel momento è di qua della morale, talvolta moralmente, come persona che si trova solo allora nella sfera della morale.

Nel primo caso, abbiamo l'assoluta coincidenza di ogni atto utile con ogni atto morale; ma allora ogni distinzione è scomparsa, e non esistono più azioni meramente economiche o genericamente utilitarie che per gli individui i quali si trovino ancora nello stato premorale.

Nel secondo caso l'assoluta coincidenza dell'atto utile con l'atto morale si avvera nell'ambito della coscienza morale dell'individuo, quando egli agisce come espressione della forma morale; quando invece la sua coscienza morale non è in opera egli compie soltanto delle azioni genericamente utili. Ma in questo caso, bisogna ammettere che la forma utilitaria

operi a sè, amoralmente, a lato della forma morale; e che accanto alla sfera delle azioni morali, rimanga, separata da questa, quella delle azioni meramente economiche, o genericamente pratiche. E allora l'utile e il morale starebbero in rapporto di coordinazione, ciò che si è negato. E allora esisterebbero anche (ciò che si è pure negato) azioni meramente lecite, indifferenti alla morale. Le azioni genericamente utili compiute dall'individuo, che è pure assurto alla morale, quando la sua coscienza morale non è in opera ed egli agisce semplicemente come uomo economico, sono precisamente le azioni indifferenti alla morale.

Ci si permetta di spiegare il nostro pensiero con una figura.



Sia *a-b* l'attività fondamentale meramente economica o genericamente pratica. Su di essa venga a inserirsi la sfera della forma etica. Se questa sfera è rappresentata dal triangolo *d-c-e*, il tratto *d-e* rappresenterà le azioni etico-utili, quelle azioni economiche in cui è venuta ad incorporarsi la forma etica. Ma che cosa rappresenteranno allora i tratti *e-b* e *a-d*? Non potranno rappresentare se non azioni economiche o utilitarie meramente tali, azioni che stanno fuori dalla sfera della morale, che non hanno a che fare con questa, che sono con essa semplicemente coordinate, che sono amorali, o indifferenti, o lecite.

Se invece la sfera della morale è rappresentata dal triangolo *a-c-b*, allora non vi saranno bensì più

azioni sottratte all'impero della morale, azioni indifferenti moralmente; ma nel medesimo tempo sarà completamente scomparsa la categoria dell'attività meramente economica o genericamente pratica.

Ora il Croce, o ha voluto dire la prima cosa, e allora non poteva negare che i due concetti di utile e morale siano semplicemente coordinati, e che esistano azioni moralmente indifferenti, lecite, permissive; o ha voluto dire la seconda, e allora non poteva asserire la persistenza d'un'attività meramente economica per gli individui in cui la coscienza morale è accesa.

Nel punto a cui siamo ora giunti, fondandoci sulle ripetute affermazioni del Croce che, sorta la morale, essa « ha imperio assoluto sulla vita, e non c'è atto di vita, piccolo quanto si voglia, che essa non regoli, o non debba regolare », abbiamo diritto di ritenere che egli consideri la sfera dell'etica rappresentata dal triangolo *a-c-b*. Ma allora non si comprende più com'egli possa inserire proprio a questo punto della sua trattazione la sua dottrina favorita dell'amoralità dell'arte e dell'economia, e pretendere di ricavare dal fatto che le due forme utile ed etica non sono subordinate, ma coincidenti, « l'insigne fatuità » di quelli che « professano teorie moralistiche dell'arte » o che vogliono una « scienza economica moralizzata ».

« Scambiare (egli scrive) gli atti singoli di vita, che sono di pertinenza della moralità, con le forme universali dello Spirito, e predicare di queste ciò che si deve predicare soltanto di quelli, è sproposito così evidente, che non potrebbe essere commesso da chi ha l'abito delle distinzioni filosofiche ».

Ma noi domandiamo: è poi cosa certa che nella mente di coloro che il Croce ha qui di mira, avvenga

questa confusione tra gli atti singoli di vita e le forme universali dello Spirito?

Probabilmente, essi non negano che la Poesia in sè sia altra cosa dalla morale, e quindi non pretendono che un trattato di poetica includa considerazioni etiche, come nè considerazioni etiche, nè considerazioni estetiche, deve includere un trattato di economia politica pura. Essi ammettono pienamente che « la moralità non ha imperio alcuno sulle forme dello Spirito, e come non può distruggere o modificare se medesima, così non può distruggere o modificare le altre forme spirituali, che ne sono necessario sostegno e presupposto ». Ma nell'istesso tempo constatano come il Croce riconosca che « la moralità ha impero assoluto sulla vita, e non c'è atto di vita piccolo quanto si voglia, che essa non regoli, e non debba regolare ». Ed essi affermano semplicemente appunto, che, ogni concreto, singolo, vissuto atto economico, come ogni concreto, singolo, vissuto atto poetico (cioè ogni componimento poetico che si concepisce, si scrive e si pubblica) dev'essere anche morale.

Diciamo, adunque, che le forme dello spirito utilitaria o artistica, a sè considerate, prima di tradursi in qualsiasi fatto concreto, prese come ancora chiuse e implicite in se stesse, come ancora in potenza e non in atto, come Poesia-idea, o Utile-idea, (in quel senso in cui Hegel dice che l'Idea è Dio prima della creazione), sono indipendenti dalla morale. Ma poichè, — come l'universale della moralità non vive di fatto che incarnandosi in singoli atti morali — così la forma utilitaria o artistica non vive di fatto che incarnandosi in singoli atti economici od artistici — ne viene che questi singoli atti i quali costituiscono tutta intera la vita di fatto della forma

artistica o utilitaria, cadono tutti sotto l'impero della moralità.

Non si potrà « moralizzare » il movente, nel senso che il movente dell'atto utile è sempre utilitario e quello dell'espressione artistica sempre estetico. Ma si avrà diritto di affermare che l'atto stesso — che tutti gli atti concreti scaturiti da quel movente — vanno rinchiusi nei confini della morale, e da questa investiti.

Si dovrà riconoscere che l'Arte-idea o l'Utile-idea sono indipendenti dalla morale; ma si dovrà anche riconoscere che il singolo atto, l'azione concreta, che è questa poesia, o questo quadro, o questa impresa economica, va invece soggetta alla morale; e che quindi si ha il dovere e il diritto di giudicare ogni questa poesia, — cioè tutte le poesie che furono, sono e saranno composte; cioè ancora tutte le concrete incorporazioni della forma Arte, — di giudicarle, diciamo, dal punto di vista della morale; e si avrà il diritto di condannare, come un'impresa economica sfruttatrice degli operai, così un libro di versi che corrompa i costumi.

Nè si obbietti che chi dà un tale giudizio e pronuncia una tale condanna si toglie dalla sfera della forma estetica per collocarsi in quella morale; giacchè, i moralizzatori dell'arte, presi di mira dal Croce, non hanno mai preteso di fare altrimenti. Essi danno due giudizi: uno, rimanendo nella sfera estetica, sulla bellezza dell'opera d'arte; un altro, collocandosi nella sfera morale, sulla moralità di essa. Non negano già che l'opera d'arte possa essere bella, perchè immorale. Anzi additano spesso il maggior pericolo della sua immoralità nell'essere bella. Ma di dare entrambi i giudizi, e di pronunciare complessivamente la condanna d'un'opera d'arte perchè immorale, essi

hanno diritto una volta che si ammette che la morale ha imperio assoluto sopra ogni, benchè piccolo, atto di vita.

Lo stesso dicasi degli atti utili od economici. Se la forma utilitaria dello Spirito pratico va a coincidere con la forma etica, se questa regola e deve regolare ogni atto di vita, allora ogni fatto economico va sottoposto alla morale. È creare un equivoco, l'affermare che vi sia taluno che pretenda « moralizzare » l'analisi del fenomeno economico (scienza economica pura). Ma si ha invece, in base al concetto della coincidenza assoluta delle forme economica ed etica, successiva alla loro distinzione primordiale, il diritto di pretendere che si dettino norme per lo svolgimento concreto dell'azione economica tali che costringano questa nell'ambito morale. Poco importa che queste norme si debbano intitolare politica economica od altro, in luogo di economia politica. Sarebbe puerile far questione di cartoni di libri. Il fatto importante è questo, che, appunto dal concetto della suddetta coincidenza delle due forme, discende che il manifestarsi effettivo e concreto dell'azione economica, l'incorporarsi della forma economica in fatti, — nel che sta tutta la sua vita, non più semplicemente virtuale, ma esplicita e concreta, — va « moralizzato ». E quindi l'eticismo economico, quand'anche i libri che lo predicano vadano collocati nello scaffale della morale piuttosto che in quello dell'economia politica, par risultare, in base agli stessi principii fondamentali del Croce, perfettamente legittimo.

In altre parole: appena, scaturendo dalla forma utilitaria — che è qualche cosa di simile alla famosa notte schellinghiana in cui tutte le vacche sono nere — una volizione economica od estetica viene in

vita, cioè si traduce in attività pratica concreta, cioè ancora emerge sulla linea *a-b*, c'è e ci deve essere (tranne per chi viva in uno stato premorale) sempre pronto l'angolo *a-c-b* della morale ad abbracciarla ed investirla.

5.

È POSSIBILE UNA DISTINZIONE TRA LE VOLIZIONI DI CLASSI DI AZIONI?

E veniamo al diritto.

Il primo punto della nuova teoria del diritto proposta dal Croce, che ci lascia titubanti è quel riunire in una sola categoria, sotto il nome di legge, le volizioni di classi di azioni, siano esse dell'individuo, della così detta società mondana, della mafia e della camorra, o dello Stato, per il solo fatto che si tratta sempre di volizioni di classi di azioni.

Non è questo un raggruppare, in ordine a un carattere estrinseco, fatti, che, pur possedendo tutti quel carattere, sono sostanzialmente diversi; press'a poco come sarebbe riunire nella storia letteraria la *Divina Commedia* e il programma d'un cinematografo, perchè l'una e l'altro si compongono di lettere stampate? Non è questo un fare qualchecosa di simile a ciò che il Croce rimprovera agli utilitaristi, vale a dire escogitare un' « ingegnosa fraseologia » onde, con « la medesimezza o la simiglianza delle parole... cancellare la profonda distinzione delle cose? »

Intanto, l'eliminare il carattere distintivo della coazione, sostenendo che esso accompagna del pari tutte quelle diverse volizioni o meglio non ne accompagna alcuna (*etsi coactus volui*) non persuade del tutto.

È legge per una certa società elegante che, ad esempio, non si possa passare a certe ore per certe vie della città che indossando un determinato vestito. Questa legge ha la sua coazione nella riprovazione che colpisce il contravventore. Ma uno evita legge e coazione col semplice spostarsi mentalmente dall'uno all'altro ambiente sociale. Se io penso me stesso quale un membro della società elegante sento il peso della legge e della coazione. Ma basta che io pensi me stesso come appartenente ad un'altra sfera sociale — per esempio alla sfera degli uomini seri che non si occupano del colore e della forma del nodo della cravatta — per mettere nel nulla legge e coazione. Il semplice spostarmi col pensiero dall'una all'altra sfera sociale basta qui perchè nè la legge nè la coazione esistano più per me. Tale non sembra essere il caso per le leggi giuridiche propriamente dette.

Inoltre se io non voglio portare il *frac* (legge di convenienza sociale) vado incontro a una data sanzione, quella di essere escluso da certe società, come se io uccido un uomo vado incontro alla sanzione dell'ergastolo. È pure vero che nell'un caso e nell'altro sono ugualmente libero di commettere l'atto, affrontando la sanzione. Però, non voglio portare il *frac* (legge di convenienza sociale). Subisco la sanzione, ma il *frac* non lo indosso. Non voglio invece pagare alla scadenza la cambiale che ho emessa (legge giuridica). Mi subastano i beni, e me la fanno pagare per forza. Qui, a differenza del primo caso, la coazione è stata tale da farmi compiere l'atto che non volevo. Molti sarebbero grati al Croce se insegnasse loro a sottrarsi a questa seconda specie di coazione, come è facile sottrarsi alla prima.

Ma in ogni modo, si conceda pure che l'elemento della coazione non costituisca un criterio di distinzione. Ci sembra però che sia lecito stabilire questo criterio nel fatto che di tali volizioni di classi di azioni alcune, quelle a cui si dà comunemente il nome di leggi, sono volute dal potere sovrano dello Stato, ossia sono espressione del volere della collettività.

Il Croce obbietta a tale distinzione che codesto potere sovrano ha sede, « non in un superindividuo che domini gli individui, sì bene negli individui stessi. E in tale caso, esso tanto vale e può quanto valgono e possono gli individui, che lo costituiscono ». Le leggi dello Stato, quindi, « sono leggi di una cerchia, la quale, empiricamente, viene considerata più larga e più forte, ma le cui volizioni, in tanto si attuano, in quanto i restanti individui, spontaneamente vi si conformino, perchè riconoscono conveniente il conformarvisi. Monarchi, che si stimavano potentissimi, si sono accorti, in certi momenti, che la forza era, non già delle loro persone o del loro titolo, ma di un consenso universale, mancando il quale, la loro potenza si dileguava ».

Orbene: noi osserviamo come questo « consenso universale », che solo fa essere potenti i monarchi, sia appunto il « superindividuo » che domina gl'individui, negato dal Croce. Questo consenso universale è precisamente una coscienza nuova, risultato della fusione delle singole volontà in una volontà superiore che riopera interiormente in ciascuna singola coscienza, e la assoggetta a sè. Questo consenso universale è la sovranità dello Stato, anche quando questa si localizza in una classe o in una persona, poichè, in tal caso, la classe o la persona (usiamo le parole del Petrone) « è una individuazione materiale

— una localizzazione antropologica — della sovranità, non un principio formale della medesima. Questo principio formale è nell'oggettività del socius, nell'unità spirituale dell'unione o del popolo, espressa dalla ragione e dalla volontà dello Stato » (1).

In ogni modo, questo « consenso universale », che anche il Croce ammette, e che anche per lui è ciò che crea la potenza dei monarchi, si definisca come si voglia, è però qualche cosa di esistente. È lecito, adunque, tra le volizioni di classi di azioni fare una distinzione, ed erigere in categoria separata quelle che sono volizioni di questo « consenso universale » o spirito collettivo d'un popolo. È lecito a queste sole, come appartenenti ad una volontà visibilmente, sostanzialmente, incancellabilmente diversa da quelle donde emanano le altre volizioni di classi di azioni, riservare il nome di legge.

Pure, questa distinzione, come ora si vedrà, non è imprescindibilmente necessaria per quanto veniamo immediatamente a dire.

6.

L'ATTIVITÀ GENERICAMENTE PRATICA È SINONIMO DI ATTIVITÀ GIURIDICA?

Come vedemmo, il Croce professa il seguente concetto del diritto: l'attività legislativa-giuridica potendo essere tanto morale, quanto economica, è genericamente pratica, ossia per sè presa meramente economica; essa, cioè il diritto, è una cosa sola con l'attività utilitaria in genere.

---

(1) *Il Diritto del Mondo dello Spirito*, p. 163. E vedi retro p. 303 e seg.

Noi avevamo, più sopra, posto questo dilemma: o i due gradi, utile e morale, si unificano per modo che, esistendo la coscienza morale, essa sovraneggi ogni atto di vita, e allora non è più possibile una manifestazione in atti concreti di vita dell'attività meramente economica dello spirito, se non in uno stadio premorale; ovvero questi atti concreti meramente economici si manifestano anche nello stadio di accensione della coscienza morale, e allora non c'è più la unificazione, ma la semplice coordinazione dei due gradi.

Ora, in presenza del concetto del diritto esposto dal Croce (visto che il diritto, ossia l'attività legislativa-giuridica, che per lui è una cosa sola con l'attività genericamente pratica, continua a prodursi come meramente tale e meramente tale rimanendo anche quando la coscienza morale è accesa, e anche per opera di chi l'ha accesa) dobbiamo concludere che la teoria crociana del rapporto tra le due forme va compresa (o meglio corretta) così: vi sono due forme dello spirito pratico, utile ed etica; esse operano l'una accanto all'altra, coordinate tra di loro nel senso che la prima sta senza la seconda, la seconda, quando opera, opera sempre sulla base della prima, incorporando in sè quel tanto della prima su cui si svolge e a cui inerisce. Ma accanto a questo operare della seconda forma, continua ad esservi un operare della prima, a sè, nel campo suo, indipendentemente dalla seconda. Questo campo in cui opera esclusivamente la prima, accanto alla sfera di operazioni della seconda, è il campo che prima chiamavamo meramente utilitario, o economico, o genericamente pratico (genericamente, perchè la forma economica è il terreno generico dell'attività pratica, su qualche punto soltanto del quale viene ad inerire,

incorporando in sè quel punto, la morale) e che ora chiamiamo giuridico.

Se vi è un'attività che non è morale senza essere immorale, cioè un'attività semplicemente amorale, meramente economica e genericamente pratica, (quella che ora chiamiamo giuridica) se questa attività c'è, e perchè vi sia e persista ad esservi, bisogna che rimanga margine ad essa; bisogna dunque (per riferirci sempre alla figura che abbiamo tracciata) che se *a-b* è l'attività che ora chiamiamo giuridica, la sfera della morale sia soltanto il triangolo *d-c-e*, e il tratto di essa attività utilitaria o giuridica compreso e incorporato nella morale, e su cui questa si inserisce, sia solo il tratto *d-e*, sicchè rimanga il margine *a-d* e *e-b*, come campo dell'attività meramente utilitaria o semplicemente giuridica (come ora la chiamiamo).

I tratti *a-d* e *e-b* costituiscono il campo dell'attività meramente utilitaria o semplicemente giuridica, il campo delle azioni giuridico-economiche che sono semplicemente tali; dunque il campo dell'amorale, dell'indifferente moralmente, del lecito. Tra la dottrina del Croce, allora, e quella del lecito, non v'è altra differenza se non che al lecito il Croce dà il nome di « meramente utilitario ».

In ogni modo, ora il Croce, adunque, chiama attività giuridica quella che prima chiamava genericamente pratica. Egli indentifica le due attività. Fa l'una sinonimo dell'altra. E, per conseguenza, come prima dicevamo che l'etica, per venire in vita, doveva inserirsi su qualche punto dell'attività genericamente pratica, incorporandolo con sè e facendolo diventare etico-utile, — e non poteva venir alla luce se non mediante una tale attività genericamente pratica, — ora — identificata questa con l'attività

giuridica — dovremo dire che l'etica non può venire in vita se non inserendosi su qualche punto dell'attività giuridica, incorporandolo in sè, facendolo diventare etico-giuridico.

Se qualcuno cercasse di insorgere contro questa conclusione che l'etica non possa venir alla luce se non incorporandosi in attività giuridica, si risponderebbe così:

L'attività genericamente pratica non è forse attività giuridica? Ne dubitate? Se voi comperate una scatola di sigarette [1] (attività genericamente pratica) che cosa fate? Non compiete forse una compravendita? Non applicate forse gli articoli 1447 e seguenti del codice civile?

Qualcuno potrà dire: sta bene, per quanto riguarda l'acquisto delle sigarette. Ma se io fumo una di queste sigarette o faccio una passeggiata (attività genericamente pratica) quale atto giuridico compio? E allora si risponderà: quando fumate una sigaretta, voi, come il signor Jourdain faceva della prosa senza saperlo, applicate l'articolo 436 del codice civile (« la proprietà è il diritto di godere e di disporre » ecc.), e quando fate una passeggiata, oltre che prendere una boccata d'aria e sgranchire le membra (attività genericamente pratica) eseguite l'art. 26 dello Statuto del Regno (« la libertà individuale è guarentita »).

Quindi resta dimostrato che attività genericamente pratica e attività giuridica sono una cosa sola.

Ciò stabilito, ne risulta che, se prima si era provato che l'etica non può venir in vita che inserendosi sull'attività genericamente pratica o utilitaria, ora, che questa risulta non essere altro che l'attività

---

(1) L'esempio è del Croce, *Critica*, VI, p. 152 e seg.

giuridica, dovremo dire che l'etica non può tradursi in vita che inserendosi sull'attività giuridica.

E, infatti, quando, per esempio, regalate un soldo ad un povero (attività etica) che cosa fate anche? Eseguite l'art. 1050 del codice civile, che riguarda la donazione.

Se taluno chiedesse: ma, quale atto giuridico eseguiva Giordano Bruno quando moriva sul rogo? gli si risponderà: applicava, anche, in se stesso un qualche articolo di un qualche codice penale ecclesiastico.

Se si incalzasse: ma quale atto giuridico compì quell'operaio il quale si lasciò cadere dalla grondaia che non sopportava il peso di due uomini per permettere che si salvasse il compagno carico di famiglia? ma quale atto giuridico compirebbe colui, che nell'isola di Robinson, dove non vi sono leggi, desse un pane ad un affamato? ma quale atto giuridico compie una madre che allatta il suo bambino? — si risponderà forse: il naufrago che dona un pane all'altro, oltre che compiere un atto morale, continua per inveterata consuetudine, ad eseguire l'art. 1050 del codice civile; la madre, che allatta il bambino, oltre che compiere un atto d'amor materno, eseguisce l'art. 138 del detto codice, (« il matrimonio impone ad ambedue i coniugi l'obbligazione di mantenere, educare ed istruire la prole »); e quanto all'operaio, con un po' di buona volontà, si riuscirà ugualmente a mettere il dito sull'articolo che egli esegue nell'atto che compie anche il supremo sacrificio morale.

Questi risultati sono abbastanza bizzarri perchè sia permesso pensare che c'è nascosto sotto un equivoco.

Ora, l'equivoco fondamentale ed iniziale che ad essi conduce sta nell'arbitraria unificazione dell'attività genericamente pratica o utilitaria con l'attività

giuridica; unificazione che è un'altra artificiale soppressione di confini tra fatti che sono invece sostanzialmente distinti.

Questo equivoco avviene nel modo seguente:

Prima si è definito la legge come la volizione d'una classe di azioni, e l'attività giuridica come il fatto di chi « attua ed esegue la legge ». Fino a questo punto l'attività giuridica è l'atto di chi compie una di quelle azioni di cui la legge vuole la classe. Poi per attività giuridica si passa ad intendere altresì l'atto di chi opera anche dove la legge non vuol nulla, adducendo che l'uomo « opera, sempre, sotto tutte le leggi ». Si passa dall'intendere per attività giuridica l'eseguimento di ciò che la legge vuole all'intendere l'eseguimento di ciò che la legge non vuole; non nel senso che lo vieti, ma nel senso che non se ne occupa. Si passa dall'intenderla come obbedienza ad una volizione (legge), all'intenderla come atto cui questa volizione non contempla, che è per essa indifferente.

Ma noi domandiamo: che cos'è la legge pel Croce? Non è forse la volizione d'una classe di azioni? Ora, le classi di azioni a cui appartengono il fumare una sigaretta, il fare una passeggiata, il dare un pane a un affamato, la morte dell'operaio dell'esempio, da quale legge sono volute? Non sono volute da alcuna legge. Quindi l'eseguimento di quelle azioni non è l'eseguimento d'alcuna legge, e perciò non costituisce affatto quell'attività che il Croce ha definito come giuridica. Esse sono azioni indifferenti per le leggi; non antigiuridiche, ma nemmeno giuridiche: — sono agiuridiche.

Quindi, una volta che si è definita l'attività giuridica come quella di chi compie ed esegue una di quelle azioni che la legge vuole con la volizione

di classe in cui essa consiste, non è più lecito comprendere sotto il nome di attività giuridica anche quelle azioni che la legge non vuole, che non costituiscono una volizione della legge, che sono indifferenti per la legge. Quindi attività giuridica e attività genericamente pratica non sono una cosa sola, non si identificano. L'attività giuridica è tutta (a prescindere, pel momento, dall'etica) genericamente pratica. Ma non tutta l'attività genericamente pratica è giuridica (attuazione di volizioni legislative). Per attività giuridica va intesa solo quella parte dell'attività genericamente pratica che si estrinseca nell'eseguire un'azione voluta dalle leggi; non quella che si estrinseca nell'eseguire azioni non volute dalle leggi, che non sono volizioni delle leggi, che sono per queste indifferenti.

Dunque, l'attività genericamente pratica, che ci si faceva dianzi apparire tutta identica all'attività giuridica, invece si distingue in due parti: una parte è soltanto genericamente pratica, un'altra è genericamente pratica ed altresì giuridica (o, se oltre l'attività di chi esegue le leggi si tien conto anche di quella di chi le fa, legislatrice-giuridica). La prima, la parte soltanto genericamente pratica, è quella che comprende le azioni indifferenti alle leggi; la seconda, la parte legislatrice-giuridica, è quella che comprende l'attività del fare le leggi (legislatrice) e dell'attuarle, ossia dell'obbedire alla loro volizione.

Se non che si potrebbe tentar di resistere osservando: ma il Croce per legge intende ogni volizione di classe di azioni, sia la volizione appartenente allo Stato, sia quella appartenente ad altri gruppi d'individui che non lo Stato, sia anche quella appartenente all'individuo singolo. L'operaio dell'esempio, colui che nell'isola deserta dona un pane ad un

affamato, (come, nel caso precedente, colui che fuma una sigaretta o fa una passeggiata) eseguono la legge che essi si sono posta, compiono dunque un atto di esecuzione d'una legge (atto giuridico).

Ma che legge? rispondiamo noi. Si accetti pure per un momento l'estensione del concetto di legge alle volizioni di classi di azioni, appartenenti o ad altri gruppi che non lo Stato o a singoli individui. Forse che si deve credere che chi fa una passeggiata la faccia perchè ha la rispettiva volizione d'una classe di azioni di cui quella passeggiata è l'atto singolo — o perchè questa classe d'azioni è volizione d'un gruppo d'individui che non sono lo Stato; e quale mai? — e non perchè invece è venuto proprio a lui e in quel momento pel capo quell'unica volizione che è quella singola passeggiata? Forse che si deve credere che l'operaio dell'esempio sia morto in esecuzione d'una delle azioni di cui egli, o qualche gruppo di individui diverso dallo Stato — e quale mai? — voleva la classe, e non perchè ha invece egli voluto soltanto quella singola azione che si presentava nella sua vita con un carattere così deciso di unicità? Non v'è qui volizione da parte di un gruppo di individui, sia questo lo Stato od un altro qualunque; non v'è che volizione individuale; ma volizione individuale in cui manca l'elemento « classe di azioni »; dunque non v'è la legge.

Non tutta quindi l'attività genericamente pratica è attività giuridica, sia che a questa parola si dia il senso di esecuzione di una legge altrui, sia che vi si dia il senso di esecuzione d'una legge propria.

E la distinzione che noi così reintroduciamo nel campo dell'attività genericamente pratica tra quella parte di essa che è meramente tale e quella parte che è anche giuridica, non è una distinzione artificiosa

e che stia ritta solo sulla carta; è una distinzione che appartiene ai fatti reali, e una distinzione profonda e importante.

L'attività pratica in genere, come meramente tale, è quella che consta di quei rapporti o fatti naturali di potere, che preesistono alla legge, che possono stare anche senza la legge, su cui la legge non ha messo la sua impronta, che essa lascia svolgersi senza occuparsene, che essa ignora, che non esistono per essa: — cioè (si voglia o no sentire questa parola) il lecito giuridico.

Così, se io faccio una passeggiata o do un pane ad un povero non compio atti giuridici, ma atti di mero potere naturale che possono stare ed esistere senza la legge, che nella loro essenza preesistono alla legge (tanto è vero che anche gli animali passeggiano e danno il cibo alla loro prole affamata) e di cui la legge non si occupa.

Quell'attività pratica in genere che è altresì giuridica consta di quei fatti o rapporti di potere naturale su cui la legge mette la sua impronta, che essa foggia in una certa guisa, che non lascia svolgersi tali e quali, ma che, quasi a dire, manipola, investe, informa, — ovvero, di quei fatti, nel lato e nell'aspetto in cui sono così informati dalla legge.

Ecco un esempio tangibile di entrambi questi casi. Il congiungimento carnale di due persone maggiorenni di sesso diverso è un fatto che appartiene in sè al potere naturale, all'attività pratica in genere meramente tale, un fatto che preesiste alla legge, che può esistere senza la legge (anche nell'isola di Robinson), che la legge ignora e lascia svolgere tale quale: un fatto quindi che non è possibile chiamare giuridico, e che è invece essenzialmente agiuridico.

Ma se le due persone contraggono matrimonio, allora, e allora soltanto, il fatto meramente pratico in genere diventa giuridico: — e, allora soltanto, questo fatto per sè pratico in genere, ma diventato giuridico, investito, foggiato, informato dalla legge (la congiunzione carnale che diventa matrimonio) non può più aver luogo nell'isola di Robinson, ma solamente dove esiste la legge.

Insomma, alla legge preesistono dei fatti e rapporti di potere naturale, il substrato fondamentale dell'attività umana, l'attività pratica in genere. Alcuni, ma alcuni soltanto di questi fatti e rapporti — ed anche alcuni in qualche loro aspetto soltanto — vengono foggiati, investiti, informati dalla legge. Altri sono dalla legge lasciati svolgersi tali e quali, ignorati da essa. Quando l'uomo mangia un pane fa proprio la stessa cosa che fa anche un animale, e non è punto il caso di dire che il primo, a differenza del secondo, esegua, compiendo il medesimo atto, l'articolo 436 del codice civile!

È opportuno insistere qui che tale distinzione tra l'attività pratica in genere che è solo tale e quella che è altresì giuridica, sussiste anche quando si accolga il concetto crociano di legge. Io saluto l'amico che incontro per istrada non in eseguimento della legge di galateo, ma è invece quel potere o fatto naturale che è la benevolenza spontanea, l'istintiva simpatia verso gli amici, è tale potere o fatto naturale che si traduce per istinto (tanto è vero che ciò avviene anche tra gli animali) in quell'attività genericamente pratica che sono gli atti benevoli e tra questi il saluto. Anzi, non è nemmeno in eseguimento del codice penale che non si uccide; ma non si uccide per spontaneo ed istintivo orrore del sangue.

Un estremo tentativo di difendere la posizione potrebbe farsi dicendo: quella spontanea benevolenza per gli amici, quell'orrore istintivo pel sangue, questo è ciò che noi intendiamo per legge. La spontanea benevolenza, l'orrore pel sangue, sono appunto quelle volizioni di classi di azioni (leggi) di cui, rispettivamente, una è questo saluto o l'astensione da questo omicidio.

Ma neppure questo tentativo riuscirebbe.

A parte il fatto che se tale interpretazione della parola « legge » reggesse, esisterebbero leggi anche per gli animali e allora la forma economica dello spirito produttrice di quell'attività genericamente pratica che si è fatta sinonimo dell'attività giuridica, sarebbe tanto poco forma dello spirito che esisterebbe anche dove spirito non c'è — a parte questo fatto, noi replichiamo che nei casi ricordati non v'è punto volizione di classi d'azioni.

Che cos'è la legge individuale o volizione individuale di classi d'azioni, secondo il Croce? Non è forse un « programma » o « piano di vita »? Ora, l'istintiva benevolenza per gli amici, l'orrore pel sangue, sono forse « piani » o « programmi »?

Vi è qui una inversione di termini e un'illusione mentale. Non è già che quel fatto di attività pratica in genere che è il saluto all'amico sia l'eseguimento d'una pretesa volizione di classe « benevolenza agli amici ». Ma sono invece i singoli atti di benevolenza ciascuno per sè spontaneo e piacevole, eseguiti, come, ciascuno, una spontanea e, volta a volta, unica, volizione esclusivamente propria — sono i singoli atti voluti ed eseguiti che si proiettano davanti al pensiero (quando si considerano nella loro serie quali già eseguiti o eseguibili), come legge di galateo. L'apparenza d'una volizione di classi di azioni

è qui il prodotto dei singoli fatti. Come si può dunque dire che i singoli fatti siano eseguimento d'una volizione di classi di azioni?

Del resto, lo stesso Croce scrive: « Formulata la legge, la vita seguita a proporsi incessantemente i suoi problemi, e questi o non rientrano nel preveduto dalla legge, e si risolvono, puramente e semplicemente con gli universali principî pratici, economico ed etico, ecc ». E poco oltre: « L'uomo che ha la testa piena di leggi, che egli ha foggiato per se stesso, o ha accettato da altri, giunto sul punto dell'operare, fa una grande riverenza alle signore leggi, e si conduce di suo capo ».

Orbene: questo presentarsi di casi e eseguirsi di azioni che non rientrano nel preveduto dalla legge e si risolvono con l'universale principio economico; questo fare una riverenza alle leggi e condursi di proprio capo; è evidentemente appunto quel tanto dell'attività genericamente pratica che non è giuridica, qualunque sia il senso che si dia alla parola legge.

Infine, dunque, lo stesso Croce, riconosce che non tutta l'attività genericamente pratica è giuridica, non tutta consta cioè di applicazione di leggi, intesa appunto la parola « legge » nel senso da lui voluto; ma che ne rimane un margine in balia del puro principio economico universale: un margine cioè che è genericamente pratico senza essere, in nessun senso, giuridico.

7.

Le distinzioni tra le varie attività pratiche

Riconfermiamo, adunque, che l'attività pratica in genere si divide incancellabilmente in due parti: quella che è meramente tale, e quella che è anche giuridica: — e richiamiamo a questo punto la distinzione, che abbiamo posta sopra, fra volizioni di classi di azioni appartenenti al « consenso universale » e volizioni di classi di azioni appartenenti ad altri consensi sociali o a singoli individui.

Data la distinzione dell'attività pratica in genere, nella parte che rimane tale e in quella che è anche giuridica, ne consegue che non tutto il tradursi in vita della forma etica è un tradursi in vita mediante l'attività giuridica, bensì è un tradursi in vita e con questa e altresì mediante una parte del rimanente dell'attività genericamente pratica, della parte cioè di questa che è tale senza essere giuridica. Esempio: l'operaio che si lasciò cadere dalla grondaia tradusse in vita la forma etica con un atto pratico in genere e non giuridico, perchè pratico in genere e non giuridico è il lasciarsi cadere.

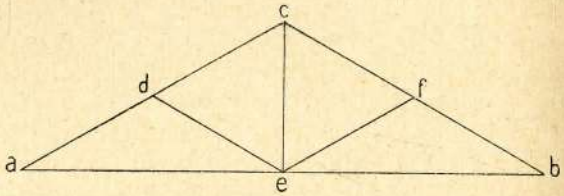
Col ristabilire nel seno dell'attività pratica in genere la distinzione tra quella parte di essa che rimane meramente tale e quella che diventa anche giuridica, ci pare di aver rimosso la radice dell'equivoco. Ecco, infatti, che cosa ne segue:

Se prima, quando ci veniva rappresentata l'attività genericamente pratica come identica a quella giuridica, eravamo costretti a dire che l'etica non può venire alla luce che inserendosi sull'attività giuridica (perchè precedentemente si era dimostrato che

essa non può tradursi in vita se non mediante l'attività genericamente pratica e poi ci si diceva che questa è una sola cosa con la giuridica) adesso, che sappiamo essere l'attività genericamente pratica in parte meramente tale e solo per l'altra parte altresì giuridica, adesso possiamo dire che la forma etica si traduce in vita e con l'attività che è solo genericamente pratica e con quella che è anche giuridica; e con azioni indifferenti alla legge, e con creazioni di leggi ed eseguimenti di volizioni legislative.

Quindi, in quanto l'etica si traduce nella vita dei fatti con altre forme dell'attività genericamente pratica che non quella legislativa-giuridica; e in quanto questa attività serve ad altri fini che i morali (cioè ai fini semplicemente utili); attività legislativa-giuridica e morale non coincidono. Ma v'è fra l'una e l'altra un tratto di coincidenza, quello in cui l'attività legislativa-giuridica serve all'attuazione della forma morale.

Ci si consenta di spiegarci ancora con una figura:



Sia *a-b-c* il substrato fondamentale, la sottostruttura di ogni supercostruzione etica o giuridica, la « base de tuto », l'attività pratica in genere. Questa si scomporrà anzitutto in due parti: quella che rimane meramente pratica in genere (*a-e-c*) e quella che è anche giuridica (*e-c-b*).

Sia *d-e-f-c* la sfera della forma etica. Questa verrà a inserirsi per una parte sull'attività pratica in genere (*d-e-c* — il caso dell'operaio che si lascia cadere, essendo la caduta cosa pratica in genere) e per un'altra parte sull'attività pratica in genere che è diventata anche giuridica (*c-e-f* — il caso della formazione dell'istituto matrimoniale, che è un atto in sè pratico in genere, cioè il congiungimento, incorporato dall'etica mediante la forma giuridica).

Allora avremo: la sfera *a-d-e* che è quella meramente pratica in genere (fare una passeggiata: atto non giuridico, non morale; agiuridico, amorale, pratico in genere); la sfera *d-e-c*, che è quella della morale pura, che viene in vita inserendosi su atti pratici in genere, non giuridici (il caso dell'operaio); la sfera *c-e-f* che è quella della morale che viene in vita mediante gli atti pratici in genere diventati giuridici (caso dell'istituzione matrimoniale); e la sfera *e-f-b*, che è quella dell'attività pratica in genere informata dall'attività legislativa-giuridica, ma non dall'etica, cioè di quell'attività giuridica che serve a scopi meramente utilitari e non etici.

A questo punto noi vediamo che, tolto l'assorbimento, tentato dal Croce, dell'attività giuridica nell'indistinto dell'attività pratica in genere, e ristabilita la divisione di questa nella parte che rimane meramente tale e in quella che è anche giuridica, tutte le distinzioni, che il Croce affermava superate, riappaiono.

Si tratta infatti, di distinguere: l'attività pratica in genere meramente tale da quella che è anche giuridica (*a-e-c* da *c-e-b*); la morale che è puramente tale da quella che è anche attività legislativa-giuridica (*e-d-c* da *e-c-f*); l'attività legislativa-giuridica che è anche morale, da quella che è meramente pratica in genere, o utilitaria (*c-e-f* da *e-f-b*).

8.

Che cosa è il diritto?

Orbene: data la necessità di queste distinzioni, noi diciamo che mentre la morale pura o propriamente detta è quella parte dell'etica che si traduce in fatti con altri mezzi che non l'attività legislativa-giuridica, cioè con l'attività pratica in genere; e mentre vi è una parte dell'attività legislativa-giuridica che serve a scopi meramente pratici in genere o utilitari; quella parte dell'attività legislativa-giuridica che è mezzo e stromento del tradursi in vita della forma etica, questa parte è quella, e quella soltanto, a cui va riservato, in senso filosofico, il nome di diritto.

Si chiama, adunque, diritto quella parte dell'attività legislativa-giuridica che serve come mezzo di vita e d'attuazione concreta della forma etica.

Quindi la morale e l'attività legislativa-giuridica si presentano distinte e insieme unite: distinte in quanto la morale occupa una sfera (*d-e-f-c*) che non coincide del tutto con la sfera di quella attività, perchè la morale può tradursi in vita per altri modi (*d-c-e*) che non mediante l'attività legislativa-giuridica; e in quanto anche l'attività legislativa-giuridica occupa una sfera (*c-e-b*) che non coincide del tutto con quella dell'etica perchè v'è un'attività legislativa-giuridica meramente utilitaria (*e-f-b*); ma insieme unite, in quanto la morale abbraccia ed incorpora in sè una parte dell'attività legislativa-giuridica, quella parte che serve come uno dei mezzi di sua vita (*e-c-f*).

Il nome di diritto va riservato alla sfera *e-c-f*, cioè a quell'attività legislativa-giuridica che è veicolo di vita dell'etica.

La filosofia del diritto, per conseguenza, non è la filosofia dell'attività meramente economica o genericamente pratica, la filosofia della linea *a-b* della figura prima, o di tutto il triangolo *a-b-c* della figura seconda. La filosofia del diritto è quella che contempla il triangolo *c-e-f* di questa seconda figura, ossia la parte dell'attività legislativa-giuridica che serve di mezzo e veicolo di vita dell'Etica, il modo con cui l'Etica si traduce in vita vissuta mediante l'attività legislativa-giuridica.

Con ciò noi ripristiniamo, e ci sembra fondatamente, il concetto tradizionale di filosofia del diritto: poichè per diritto, in senso filosofico, non si è mai inteso, nè si può intendere, per esempio, un regolamento sulla caccia o una leggina sugli ufficiali giudiziari (attività legislativa meramente utilitaria, sfera *f-e-b*); ma quelle leggi e quegli istituti con cui si traduce in vita la forma etica (sfera *e-c-f*). E i filosofi del diritto, trattando, sotto il nome di filosofia del diritto, soltanto di queste ultime leggi ed istituti, hanno implicitamente tutti aderito al concetto che il diritto in senso filosofico è quello soltanto che serve come uno dei mezzi di vita all'Etica; al concetto cioè della sostanziale identità del Diritto con l'Etica.

9.

Che cos'è l'« utile » nel diritto?

Ma qui ci si potrebbe arrestare con la seguente obbiezione:

Voi dite che il diritto è quella parte dell'attività legislativa-giuridica con cui (oltre che con l'attività genericamente pratica) viene in vita la forma etica. Ciò farebbe supporre che l'attività legislativa-giuridica

potesse separarsi nettamente in due parti, tra loro divise da un confine: quella parte che è traduzione in vita della forma etica e quella parte che serve a scopi meramente utilitari. Ora il Croce ha invece dimostrato che la stessa istituzione giuridica serve e allo scopo etico e allo scopo utilitario. Per esempio: « il matrimonio può essere istituito per la soddisfazione più regolare dell'istinto sessuale, e per altri siffatti interessi di vita utilitaria: e, anche, per raggiungere quella compenetrazione di anime, che è grande motrice di vita morale ». Se dunque la stessa istituzione giuridica serve ai due scopi utile ed etico, ecco che è giusto chiamare il diritto attività per sè meramente utilitaria, ed ecco che sfuma la vostra distinzione tra istituzioni giuridiche che traducono in vita l'etica e provvedimenti giuridici che traducono in vita l'utile.

È giunto qui il momento di osservare come la concezione crociana del diritto sia sostanzialmente la stessa di quella degli utilitaristi.

Quando il tanto disprezzato Stuart-Mill, nell'ultimo capitolo dell'*Utilitarismo*, si sforza di dimostrare che la giustizia non è che il riconoscimento della convenienza di certe azioni, riconoscimento a cui, per l'importanza di queste azioni, è aderente un carattere di assolutezza più intenso che non quello che accompagna il riconoscimento della convenienza di altre azioni; quando, in conseguenza, scrive che « la giustizia rimane il nome appropriato a certe utilità sociali, che sono di gran lunga più importanti, e quindi più assolute ed imperative, che tutte le altre come classe » (1), egli viene, sostanzialmente, a dire

(1) *L'Utilitarismo* (trad. De Benedetti). Torino, 1866, p. 153.

la stessa cosa che dice il Croce quando afferma essere il diritto attività pratica in genere, attività per sè economica, attività che è, in sè considerata, traduzione in vita della forma meramente utilitaria, sulla quale attività, che ha essenzialmente questo carattere, può venire, solo occasionalmente, ad innestarsi la forma etica.

Si può dunque dire che, in sostanza, il Croce professa un vero e proprio utilitarismo giuridico.

Nè varrebbe obbiettare che l'utile degli utilitaristi non è l'utile del Croce, perchè « quell'utile non è per nulla un concetto puro, ossia sinonimo di attività pratica in genere e — persino — di ogni funzione spirituale; ma concetto di classe o naturalistico » (1).

In questo punto della nostra discussione, tale osservazione non avrebbe anzitutto alcuna importanza, perchè, si pensi l'utile come sboccante dal concetto puro « forma economica dello spirito pratico », o lo si pensi come scaturente dalla « natura », quel che qui si dice da una parte e dall'altra è che l'utile, l'impulso utilitario, questo impulso che nella sua azione è tale e quale venga dal « concetto » o dalla « natura », e che tale e quale da ambo le parti lo si concepisce nella sua azione vissuta in cui soltanto lo si considera ora, quest'utile, questo movente utilitario, è ciò che forma il diritto.

Ma, il fatto è che quest'utile degli utilitaristi è proprio in concreto l'utile della forma economica dello spirito pratico del Croce.

Infatti, quando il Croce critica la negazione della forma etica, critica appunto la posizione consistente

---

(1) Natoli, *La Filosofia del Diritto ridotta alla Filosofia dell'economia*, Palermo, 1911, p. 17.

nel «negare la forma morale per quella economica». Critica cioè la posizione di coloro che ammettono una sola di quelle due forme che egli ha posto, la forma economica. La forma economica, negante l'altra, che egli combatte in quanto essa compie tale negazione, è proprio la forma economica sua, quella che egli ha presente allorchè parla delle due forme dello spirito pratico. Ora, quando egli combatte questa forma economica, in tale sua negazione, che cosa combatte? Combatte, e lo dice espressamente, la tesi dell'utilitarismo. L'utilitarismo è adunque proprio *unum et idem* con la forma economica del Croce; e, per conseguenza, il Croce e gli utilitaristi dicono l'istessa cosa quando affermano che il diritto è attività utilitaria.

Ciò posto, rifacciamoci all'affermazione del Croce: una stessa manifestazione giuridica (egli dice) può avere ed ha carattere etico e carattere utilitario; il carattere utilitario le istituzioni giuridiche lo hanno sempre (naturalmente anche quando hanno altresì quello etico); il carattere etico lo hanno solo talvolta; dunque, preso in tutta la sua estensione, il diritto è attività meramente economica.

Orbene: noi non abbiamo, per rispondere, che da far capo precisamente alla critica che il Croce muove alla forma economica negatrice della forma morale. Se quella forma è appunto per lo stesso Croce l'utilitarismo; e se il Croce riguardo al diritto non fa che adottare l'utilitarismo; la sua stessa critica varrà contro il suo stesso utilitarismo, cioè contro il suo utilitarismo giuridico.

Come critica il Croce l'utilitarismo? Egli dice: per gli utilitaristi «la moralità è, anch'essa, utilità; ma, utilità del maggior numero; interesse, ma interesse ben inteso; piacere, ma piacere di maggior durata e

quantità, che si preferisce a un altro meno intenso e più fuggevole; egoismo, egoismo di famiglia, di popolo, di genere umano, egoismo di specie, altruismo; eudemonismo, ma eudemonismo sociale ». Ora, tutto questo (egli aggiunge, e giustamente) è un giuoco di parole. « L'interesse ben inteso non è più mero interesse, l'egoismo di specie non è egoismo, il piacere durevole non è il mero piacere. Tra l'un termine e l'altro la differenza non è quantitativa; e, anche dove si parla di maggior quantità, maggiore durata, maggior numero, si pongono, non determinazioni aritmetiche, ma simboli, che accennano a differenze quantitative ». Cioè, l'interesse ben inteso, l'egoismo di popolo ecc., sono appunto quella forma morale che si pretendeva escludere e si introduce surrettiziamente dietro il paravento verbale di questa « ingegnosa fraseologia ».

Ecco dunque il pensiero del Croce: l'interesse del maggior numero, l'egoismo di popolo, è, sotto la maschera di questa puerile « identificazione verbale », la forma etica.

Non abbiamo dunque che da applicare all'utilitarismo giuridico del Croce questo suo stesso concetto.

L'utile del diritto (di quello che noi chiamiamo diritto, la sfera *c-e-f*) è appunto quest'utile del maggior numero, della società, del popolo, che il Croce stesso dimostra essere non più utile, ma etica. Il dritto (la sfera *c-e-f*), quelle istituzioni giuridiche che hanno per iscopo tali utilità di carattere sociale, sono appunto stromenti, mezzi giuridici di vita, incorporazioni della forma etica, perchè quelle utilità (a detta dello stesso Croce) sono l'etica.

La questione sarà adunque di distinguere le istituzioni giuridiche mediante cui vengono in vita quelle profonde utilità sociali che non son altro che etica

— alle quali istituzioni giuridiche spetterà il nome di diritto (la sfera *c-e-f*) — da quei provvedimenti legislativi che servono solo ad utilità accidentali e parziali (la sfera *f-e-b*) i quali provvedimenti saranno quell'attività giuridica che serve a tradurre in vita soltanto la forma utilitaria.

Si dirà che la distinzione non sarà mai precisa e sarà inevitabilmente empirica. Potrà darsi. Ma noi osserviamo che anche in ciò ci viene in aiuto la stessa dottrina del Croce.

La distinzione, infatti, è già dal Croce compiuta — o la possibilità di essa è da lui presupposta — appunto quando egli dice che l'utile del maggior numero, del popolo, della società, che gli utilitaristi vogliono far apparire come mero utile, non è già più soltanto utile, ma etica, ma incarnazione della forma morale.

Così dicendo, il Croce mostra che si può sapere quand'è che l'egoismo allargandosi verso l'altruismo (per usare il linguaggio degli utilitaristi) diventa etica; quand'è che il mero utile diventa eticamente qualificato e non è già più utile perchè oramai è incorporato in sè dalla forma etica, come i ladri vengono incorporati dai serpenti nel canto XXV dell'*Inferno*.

> Poi s'appicâr, come di calda cera
> Fossero stati, e mischiâr lor colore:
> Nè l'un nè l'altro già parea quel ch'era;
> Come procede innanzi dall'ardore
> Per lo papiro suso un color bruno
> Che non è nero ancora, e il bianco muore.

Nello stesso modo, si potrà adunque sapere quale è nelle istituzioni giuridiche quell'utile che non è più mero utile, ma che, allargandosi ad utile del maggior numero, della società, del popolo, è ormai manifestazione della forma etica, fa di quelle

istituzioni stesse un'attuazione della forma etica, costituisce cioè di esse il diritto in senso filosofico.

E infatti lo si sa, solo che non si pretenda stare impeccabilmente aggrappati al «concetto puro», cosa che, come abbiamo mostrato, è impossibile ed infeconda nella filosofia della pratica. Basta che noi seguiamo la filosofia del diritto nel suo percorso storico per toccare con mano come la filosofia del diritto — ossia, si badi bene, non i pensamenti capricciosi di questo o quell'individuo, ma lo Spirito Assoluto; perchè la filosofia non è forse lo Spirito Assoluto, e quindi la filosofia del diritto lo Spirito Assoluto in quanto pensa il diritto? — per toccare con mano, diciamo, come la filosofia del diritto, o Spirito Assoluto in quanto pensa il diritto, sappia conoscere quali sono gli istituti giuridici che, a differenza di quei provvedimenti legislativi che servono solo a utilità accidentali e parziali, incorporano quel permanente e profondo utile sociale che li fa appunto essere etici, che li rende cioè veicolo di vita della forma etica.

10.

Diritto e Morale

Del resto, si voglia, come noi sosteniamo, riservare il nome di diritto a quella che per brevità continueremo a chiamare la sfera *c-e-f*, o si voglia, come sostiene il Croce, allargarlo a tutta la sfera *a-b-c*, risorge, nei precisi termini antichi, il problema che il Croce afferma di aver superato. Si tratta cioè di distinguere (non solo quella parte dell'attività legislativa-giuridica che è meramente utilitaria, *e-f-b*, da quella che l'etica incorpora, *e-c-f*; e quella parte dell'attività pratica in genere che è meramente tale,

a-d-e, da quella di cui l'etica si fa stromento di vita, *e-d-c*); ma altresì precisamente di distinguere la parte dell'etica che viene in vita mediante l'attività legislativa-giuridica (*e-c-f*) dal resto della morale, da quella che viene in vita per altri mezzi che non detta attività (*e-d-c*).

Per noi che chiamiamo quella prima parte della morale, diritto, questo problema è appunto quello della distinzione tra diritto e morale (tra ciò che è morale-diritto, e ciò che è semplicemente morale; tra la sfera *e-c-f* e la sfera *e-d-c*). Ma, non facciamo questioni di parole. Anche con la dottrina del Croce, il problema di questa distinzione, sotto altri nomi — il problema cioè della distinzione di quella morale che vive incorporandosi in leggi e istituti e in attuazioni di leggi e istituti; da quella che vive mediante altre incorporazioni (poichè, ripetiamolo, la morte dell'operaio dell'esempio è un atto morale che non è nè legge nè istituto, nè attuazione di legge e di istituto) — persiste sempre, ed è semplicemente passato sotto silenzio, non già superato.

Ora, a tale problema non si può dare che una soluzione empirica. Ed è questo un nuovo argomento che sta a dimostrare come il volersi attenere in modo soverchiamente rigido alla formalità e al « concetto puro », non sia possibile nella filosofia della pratica, e conduca ad isterilirla.

La sfera *e-c-f*, la sfera della morale-diritto, la sfera dell'etica che si traduce in vita mediante l'attività legislativa-giuridica, abbraccia quella parte della morale che ha acquistato nello Spirito universale — in una data fase della sua vita — un carattere di necessità, di fissità, di obbiettività. La sfera *c-e-d*, la sfera della morale meramente tale, di quella che si traduce in vita mediante altri atti e fatti che non

l'attività legislativa-giuridica, abbraccia quella parte della morale che, in una data fase della vita dello Spirito universale, non possiede questo carattere di necessità, di fissità, di obbiettività [1]. Questa è, sostanzialmente, tutta la distinzione tra morale pura e diritto, e nessun'altra sembra pensabile. Nè questa distinzione è rigida ed eterna: poichè tra l'una e l'altra sfera vi è una continua osmosi-endosmosi: vi sono fatti ed atti morali che acquistano, nel tempo, quella necessità e quella obbiettività che li fa diventare diritto; altri che la perdono. Sono, tutti questi, mutamenti del modo con cui lo Spirito universale, che vive e si svolge nel tempo, vuole l'attuazione di se medesimo.

Tutto ciò sarà bene empirismo; ma questo empirismo non è nè falso nè eliminabile dal campo della filosofia.

Così, il diritto e la morale sono ricondotti alla loro radice comune, cioè la forma etica. Essi si distinguono soltanto come una bipartizione di quest'unica forma, come due modi diversi della sua vita.

---

(1) Nel suo geniale volumetto di *Introduzione Enciclopedica alle Scienze Giuridiche e Sociali* (Milano, 1907, pp. 95-96) il Brugi scrive: « La legge di trasformazione dei doveri morali in giuridici è semplicemente questa, che i primi si mutano nei secondi per il convincimento fattosi via via più generale, che la pura sanzione della coscienza individuale non basta a tutelarli ». Ma non ci pare esatto. È la ripugnanza per la possibile violazione da parte di alcuni di un concetto morale oramai diventato fermo nella coscienza universale, che traduce la morale in diritto. La pura sanzione della coscienza individuale basterebbe assai meglio a tutelare il diritto alla vita altrui — cioè a trattenere dall'omicidio — che non a determinare al riconoscimento della prole nata fuori di matrimonio, perchè la coscienza individuale ripugna più all'omicidio di quel che senta il dovere di questo riconoscimento. Eppure il primo caso appartiene al diritto, il secondo (tuttora) alla morale. Del resto lo stesso Brugi osserva che « la stessa convinzione d'insufficienza della morale spontanea... vuol prevenire che magari un caso sfugga alla norma socialmente giusta ».

BIBLIOTECA DELLE FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

11.

Forma e Contenuto nel Diritto
Il Diritto e la sua Idea (Giustizia)
Il Diritto Naturale

Perciò non ci lascia paghi l'ostracismo dalla filosofia che il Croce dà al diritto naturale. Abbiamo osservato più sopra come dal supremo principio formale che la forma etica è volizione dello Spirito, discenda la necessità di ricercare le condizioni e i modi con cui lo Spirito, o perennemente, o in una fase della sua vita, vuole se stesso. Un'analoga osservazione si applica a quella parte della morale che si traduce in vita mediante l'attività legislativa-giuridica, cioè al diritto. Esiste, non nel mondo dei sensi certamente, la forma ideale con cui lo Spirito può volere se medesimo per mezzo delle istituzioni giuridiche. E questa forma ideale è quel diritto « quod semper aequum ac bonum est », cioè appunto il diritto naturale, secondo la definizione del giureconsulto Paolo [1]. Definizione che risponde a realtà, se il *semper* si intenda non in guisa da alludere ad una immutabilità dei precetti del diritto naturale in qualunque epoca e ovunque [2]. Ma nel senso che il diritto naturale è ciò che eternamente risplende dinanzi al diritto attuale come quello che deve attuarsi, come il dover essere che rifulge eternamente (*semper*) dinanzi all'essere: nel senso di eterno

---

(1) Libro II, *D. De i. et i.*, I, I.

(2) Così invece secondo il Bonfante (*Istituz. di Diritto Romano*, Vallardi, 5ª ediz., p. 21) è probabile che Paolo intendesse il *semper* nel passo citato.

ideale del diritto sempre più perfetto, che è anche eterna attuazione di esso, senza che l'attuazione esaurisca mai l'ideale; che è insomma perenne impulso verso un sempiterno meglio.

Il Croce, respingendo il concetto di diritto naturale, nega che si possano criticare o difendere gli istituti sociali e politici a stregua della loro disformità o conformità con la « vera idea del diritto » o con la « vera idea di quei singoli istituti », anzichè « combatterli come irrazionali, o difenderli come razionali nelle circostanze storiche ». E per dimostrare l'assurdità di quel primo atteggiamento, che fa ricorso, « come benissimo si dice, a ragioni astratte », adduce che, sia per difendere sia per combattere il medesimo istituto, si allegano da ambo le parti « ragioni astratte » le quali hanno lo stesso valore, sicchè non si fa che mulinare nel vuoto. Così da un lato si propugnerà il divorzio « perchè, dove cessa l'accordo degli spiriti, deve cessare ogni altro legame », dall'altro lo si combatterà « come contrario all'essenza stessa del matrimonio e parificante questo al concubinato »; mentre razionale ed irrazionale non è nè il divorzio nè il matrimonio indissolubile, ma, l'uno e l'altro sono razionali o irrazionali, morali o immorali, « secondo i tempi e i luoghi ».

Anche qui il Croce assume press'a poco la stessa posizione del Mill, il quale, volendo dimostrare che l'utile come criterio della giustizia, non è inferiore al criterio il quale fa della giustizia « una insegna morale per sè, che la mente può conoscere per semplice intuizione interna », adduce appunto il fatto che, se la cosa stesse in questi ultimi termini, non si potrebbe « comprendere perchè quell'oracolo interno sia così ambiguo, e perchè molte cose appariscano giuste o ingiuste, secondo la luce in cui

vengono riguardate », sicchè « diverse nazioni e diversi individui hanno differenti concetti di giustizia ». E prosegue il Mill mostrando come, ad esempio, ove si prenda come criterio l'idea di giustizia in sè, si possa dire che in un'associazione di lavoro è giusto che l'ingegno e la perizia abbiano una rimunerazione maggiore, perchè la società deve rimunerare maggiormente colui dal quale più riceve; e si può anche dire che è giusto che la rimunerazione sia uguale, perchè ognuno, il quale faccia il meglio che può, merita ugualmente, e non deve, non avendo colpa di sorta, essere posto in condizione inferiore. « Chi deciderà (si chiede il Mill) tra questi richiami di giustizia tra sè pugnanti?... Una scelta fra essi, sul fondamento della giustizia, non può non essere del tutto arbitraria. La sola utilità sociale può stabilire la preferenza » (1).

Come si vede, ciò che dice il Croce è appunto ciò che dice il Mill. La razionalità e l'irrazionalità degli istituti nelle circostanze storiche presentata come criterio del giudizio da farsi su di essi, in contrapposto alla loro conformità o disformità con la « vera idea del diritto », è nient'altro che l'utilità sociale del Mill, contrapposta, come criterio di giudizio sugli istituti, all'idea di giustizia.

Ma a noi pare che il dire che gli istituti giuridici vanno giudicati a stregua della loro razionalità nelle circostanze storiche (o utilità sociale) e il dire che vanno giudicati a stregua della loro conformità con la « vera idea del diritto » (o della giustizia), sia la stessa cosa. Poichè della vera idea del diritto quale essa esiste in sè, lo Spirito, nella sua convivenza umana, non ha un apprendimento immediato, nè

(1) Op. cit., ediz. cit. cap. v.

mai un apprendimento completo, ma solo un apprendimento progressivo e progressivamente più profondo. Sicchè la « razionalità nelle circostanze storiche » è appunto la « vera idea del diritto » o della giustizia, quale essa si rivela allo Spirito in un dato momento della sua vita, e quale egli la apprende sempre meglio appunto mediante i conflitti, gli urti, le discussioni, le analisi che si accendono intorno al fatto se gli istituti incarnino o no la vera idea del diritto secondo il suo manifestarsi allo Spirito in quanto è incorporato in questa o quella società umana. E chi sostiene o combatte un istituto a stregua della sua conformità alla « vera idea del diritto », non fa appunto che sostenerlo o combatterlo a stregua della rivelazione che egli — cioè un frammento dello Spirito universale quale esiste in un dato luogo e momento — ha di questa idea [1].

---

(1) Lo STAHL (*Storia della Filosofia del Diritto*, libro v, sez. ii, cap. iii) scrive: « Hegel fa a Kant il rimprovero che dalla sua legge puramente formale si può dedurre così la comunità dei beni, come la proprietà; lo stesso dicasi, e con più ragione, del movimento formale di Hegel ». Ciò è vero, ma questo appunto è il pregio della teoria; poichè a seconda che la legge formale progressivamente viene meglio e più profondamente intuita e compresa, le deduzioni sono diverse; ma tutte così entrano nella legge, sono riflessi di essa, sono comprensioni ed applicazioni di essa, mano a mano più esatte e superiori. — Il BRUGI (op. cit., p. 210) scrive: « Ancora sono buoni i tre precetti romani: *honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*. Ma essi rappresentano, al pari di molte idee le quali presiedono al viver civile, dei grandi schemi che ogni età riempie secondo le proprie vedute ». Questi schemi sono appunto il diritto eterno, ideale, naturale: perenne, sebbene riempito con contenuti diversi. « Il diritto (scrive ancora il BRUGI, op. cit., p. 420)... si afferma idealmente come un dover essere... La psiche umana si accorge subito che il suo piano ideale del diritto non fu tutto quanto attuato e coi residui di esso si formano le prime linee di un nuovo piano attuabile, che attraverso le lotte sociali, sotto lo stimolo dei bisogni, fra le vigilie del dolore, matura la ruina di leggi prima tanto invocate. Ed è ruina che prepara altre leggi, termine nuovo di antitesi a futuro diritto ideale ». Cfr. anche il FIORENTINO;

Questa « vera idea del diritto », questo eterno ideale del diritto sempre più perfetto, è appunto lo svolgimento dell'uomo come spirito in universale, che è, secondo dice il Croce, l'unico diritto naturale che spetta all'uomo. Ma quest'unico diritto li contiene potenzialmente tutti, perchè non è affatto vero che basti all'uomo il semplice vivere ed essere uomo perchè egli si possa svolgere come spirito in universale, senza una concreta attuazione del diritto che sia confacente a questo fine. Così, ad esempio, è precisamente col partire dal principio che l'uomo ha il diritto di svolgersi come spirito, che il Bovio (1) (esprimendo quel principio come sovranità della ragione) approda ad un sistema di socialismo, da lui, precorritore così di certe correnti attuali (2), fondato in tal modo non già sul materialismo storico, ma sull'essenza razionale e spirituale dell'uomo, cioè sull'idealismo. Il socialismo odierno nel suo significato ideale, la legislazione sociale, buona parte d'ogni progresso del diritto, non sono quindi altro che lo sforzo che fa lo Spirito per poter avere sempre più ampio modo di svolgersi come spirito nell'individuo umano.

« L'ideale umano, in sè sempre lo stesso, è realmente concepito di un modo o di un altro nelle diverse epoche della storia: da qui le differenze, che diversificano uno Stato dall'altro » (*Elementi di Filosofia*, a cura di GENTILE, vol. II, p. 213. Torino, Paravia, 1907).

(1) Cfr. *Filosofia del Diritto*, sopratutto *Parte Speciale*, cap. XIV e seg.

(2) Cfr., ad esempio, un'acuta interpretazione socialistica della filosofia fichtiana in PEREGO, *L'Idealismo etico di Fichte e il Socialismo contemporaneo* (Modena, Formiggini, 1911). E v. anche, di chi scrive, i capitoli *Il Lavoro* e *Il Socialismo e Dio* in *Antinomie dello Spirito*; quelli *Da Nietzsche a Dio* e *Il Rinnovamento religioso contemporaneo* in *Sic et Non*; e l'articolo ripubblicato a p. 47 e seg. della raccolta di scritti vari intitolata *Socialismo e Religione* (Roma, Libreria Editrice Romana, 1911).

Quell'eterno ideale del diritto, consistente nello svolgimento dell'uomo in quanto spirito, è la Giustizia come idea, mentre « la forma positiva e storica del diritto commisurasi al grado di civiltà di un popolo; essa vale come la propria rappresentazione del giusto, la propria rappresentazione del diritto » (1), è, cioè, la fenomenologia di quella « cosa in sè » che è la Giustizia. Il diritto positivo è il modo con cui lo Spirito, in una determinata fase della sua vita, comprende ed attua lo svolgimento di sè nella convivenza umana. Ma la perenne virtualità d'una più profonda e piena attuazione e svolgimento dello Spirito è la Giustizia come idea, che costituisce (per usare il linguaggio del Del Vecchio) (2) tanto ciò che questi chiama il concetto, quanto ciò che chiama l'idea del diritto; che dà modo allo Spirito, attraverso le lotte e i dissensi di quei suoi vari frammenti che sono gli individui, di giudicare e superare continuamente la « giuridicità » del diritto positivo, cioè il modo adeguato insieme e inadeguato (perchè lo Spirito nel mondo è moto e vita incessanti), con cui lo Spirito nella sfera del diritto può volere se stesso e attuare nell'uomo e nella società umana il proprio svolgimento; — che si fa progressivamente ed eternamente strada sempre più larga nell'uomo e nelle società, mediante le critiche dei filosofi e dei giuristi e le audacie dei novatori. Ed è appunto la Giustizia quale idea, che balenava a Platone sul pinnacolo più alto della sua Repubblica, come forma etica, come Bene, come la manifestazione che Dio dà di se stesso a noi.

---

(1) Filomusi-Guelfi, *Enciclopedia Giuridica* (Napoli, 1910, § 15, p. 37)

(2) V. retro p. 273 e seg.

Poichè (come si capisce agevolmente) tale nostro riconoscimento del Diritto Naturale o Giustizia, tale nostra interpretazione idealistica del diritto approda — o meglio è sospesa — appunto al concetto che lo Spirito non si esaurisca nella sua immanenza in noi; che non siamo noi che lo creiamo, ma egli che crea noi come uomini; che egli, mentre fila in noi lo stame perenne della sua vita terrena, conservi insieme la sua trascendenza, nella quale appunto (come pensava Platone) s'accolgono le idee: la « vera idea del diritto », l'idea del Bene in sè: idee in cui s'affisa e che riproduce, con una penetrazione che è approssimarsi infinito e non mai raggiungimento, lo Spirito in noi immanente. — E tale concetto ci sembra essere il necessario punto d'arrivo dell'idealismo assoluto [1].

Il Croce è un ammirabile pensatore. Quanto lo sia, solo lo esperimenta davvero chi, per non essere suo settatore pedissequo, s'è sforzato talvolta di impugnare le armi per respingere da sè qualche parte del pensiero di lui. Solo costui può constatare come questo pensiero sia chiuso in un'armatura logica impenetrabile, come proceda cauto e sicuro, come possegga tutte le parate e tutti i colpi, e sappia tenacemente e invincibilmente assediare ed investire ad una ad una tutte le trincee della mente che tenta di resistergli. Bisogna essersi una volta opposti al pensiero del Croce, e aver quindi tentato di smontarne il formidabile congegno, per esperimentare come ogni ruota e ogni asta di questo sia addentellata e avvitata

(1) Vedi retro p. 259 e seg.

indissolubilmente coi pezzi più profondi e irremovibili della poderosa intelaiatura, come tutto l'ingranaggio sia potentemente concatenato e serrato insieme, e quanto il suo acciaio sia fermo.

Epperò queste pagine vogliono essere anzitutto un tributo di studio attento recato a quella *Filosofia della Pratica*, di cui oramai, sia che se ne accettino, sia che se ne oppugnino le conclusioni, non potrà non tenere gravissimo conto chiunque si occupa di morale o di filosofia del diritto.

53334

FINE DEL VOLUME.

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

INDICE

IL GENIO ETICO

(Studio Platonico)

I. La Virtù come « divino fato » . . . . Pag. 3
II. La Virtù è scienza insegnabile? . . . » 17
III. Polo, Glaucone e Adimanto contro la tesi del « Protagora » . . . . . » 37
IV. L'Estetica dell'Anima . . . . . » 47
V. Come si crea il Superuomo . . . . . » 67
VI. L'aristocrazia della Virtù . . . . . » 79
VII. In qual senso la Virtù è scienza . . » 99
VIII. La questione dell'involontarietà del male » 121
IX. Il mito di Er e Schopenhauer . . . . » 145
X. Platone commentato da Spinoza e da Kant . . . . . » 157
XI. Conclusione — Il Genio Etico . . . . » 187

PROBLEMI HEGELIANI

I. Hegel, il cristianesimo e il vedânta Pag. 197
II. Un profilo religioso dell'Hegelianismo . . . . . » 231

INDIRIZZI CONTEMPORANEI DELLA FILOSOFIA DEL DIRITTO

I. Neo-kantismo e Neo-idealismo assoluto nella filosofia del Diritto Pag. 267

II. La riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia Pag. 315
1. Le tesi fondamentali del Croce . . » 316
2. Esiste una forma utilitaria dello Spirito? . . . . . » 330
3. Forma e contenuto in Etica . . . » 338
4. Il rapporto tra la forma utilitaria ed etica . . . . . » 343
5. È possibile una distinzione tra le volizioni di classi di azioni? . . » 350
6. L'attività genericamente pratica è sinonimo di attività giuridica? . . » 353
7. Le distinzioni tra le varie attività pratiche . . . . . » 365
8. Che cosa è il diritto? . . . . . » 368
9. Che cos'è l'«utile» nel diritto? . . » 369
10. Diritto e Morale . . . . . » 375
11. Forma e contenuto nel Diritto; il Diritto e la sua Idea (Giustizia); il Diritto Naturale . . . . . » 378

GIUS. LATERZA & FIGLI - Editori

BIBLIOTECA DI CULTURA MODERNA

Elegante collezione in-8

1. P. Orano — **Psicologia sociale** *(esaurito)*.
2. B. King e T. Okey — **L'Italia d'oggi** (3ª edizione) . . . . . L. 4,—
3. E. Ciccotti — **Psicologia del movimento socialista** . . . . . » 3,—
4. G. Amadori-Virgilj — **L'Istituto famigliare nelle Società primordiali** . . » 2,50
5. A. Martin — **L'Educazione del carattere** *(esaurito)*.
6. G. De Lorenzo — **India e Buddhismo antico** (2ª edizione) . . . . . » 5,—
7. V. Spinazzola — **Le origini ed il cammino dell'Arte** . . . . . » 3,50
8. R. de Gourmont — **Fisica dell'Amore.** *Saggio su l'istinto sessuale* . . . . . » 3,50
9. C. Cassola — **I sindacati industriali.** *Cartelli - Pools - Trust* . . . . . » 3,50
10. G. Marchesini — **Le finzioni dell'anima.** *Saggio di Etica pedagogica* . . . . » 3,—
11. E. Reich — **Il Successo delle Nazioni** . . » 3,—
12. C. Barbagallo — **La fine della Grecia antica** . . . . . » 5,—
13. F. Novati — **Attraverso il Medio Evo** . » 4,—
14. I. E. Spingarn — **La critica letteraria nel Rinascimento** . . . . . » 4,—
15. T. Carlyle — **Sartor Resartus** (2ª edizione) » 4,—
16. F. Carabellese — **Nord e Sud attraverso i secoli** . . . . . » 3,—
17. B. Spaventa — **Da Socrate a Hegel** . . » 4,50
18. A. Labriola — **Scritti vari di filosofia e politica** a cura di B. Croce. . . . » 5,—

19. A. I. BALFOUR — **Le basi della fede** . . L. 3,—
20. C. DE FREYCINET — **Saggio sulla Filosofia delle Scienze** . . . . . » 3,50
21. B. CROCE — **Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel** . . . . . » 3,50
22. L. HEARN — **Kokoro.** *Cenni ed echi dell'intima vita giapponese.* . . . . . » 3,50
23. F. NIETZSCHE — **Le origini della tragedia** » 3,—
24. V. IMBRIANI — **Studi letterari e bizzarrie satiriche**. . . . . » 5,—
25. L. HEARN — **Spigolature nei campi di Buddho** . . . . . » 3,50
26. C. W. SALEEBY — **La Preoccupazione ossia la malattia del secolo** . . . . . » 4,—
27. K. VOSSLER — **Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio** . . . . . » 4,—
28. G. ARCOLEO — **Forme vecchie, idee nuove** » 3,—
29. **Il pensiero dell'Abate Galiani** - *Antologia di tutti i suoi scritti editi e inediti* . » 5,—
30. B. SPAVENTA — **La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea** » 3,50
31. G. SOREL — **Considerazioni sulla violenza** » 3,50
32. A. LABRIOLA — **Socrate.** *Nuova edizione* . » 3,—
33. G. KOHLER — **Moderni problemi del Diritto** » 3,—
34-I. K. VOSSLER — **La Divina Commedia** *studiata nella sua genesi e interpretata* — Vol. I - Parte I. Storia dello svolgimento religioso-filosofico . . . . . » 4,—
34-II. — Vol. I - Parte II. Storia dello svolgimento etico-politico . . . . . » 4,—
35. G. GENTILE — **Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia** . . . . . » 3,50
36. G. B. FESTA — **Un galateo femminile italiano del trecento** . . . . . » 3,—
37. S. SPAVENTA — **La politica della destra** . » 5,—
38-I. J. ROYCE — **Lo spirito della filosofia moderna** — Parte I. Pensatori e Problemi » 4,—
38-II. — Parte II. Prime linee d'un sistema . » 4,—

39. R. RENIER — **Svaghi critici** . . . . . L. 5,—
40. E. GEBHART — **L'Italia mistica** . . . . » 4,—
41. A. FARINELLI — **Il romanticismo in Germania** . . . . . » 3,—
42. A. TARI — **Saggi di Estetica e di Metafisica** . . . . . » 4,—
43. E. ROMAGNOLI — **Musica e Poesia nell'antica Grecia** . . . . . » 5,—
44. F. FIORENTINO — **Studi e ritratti** . . . » 5,—
45. G. FERRARELLI — **Memorie militari del Mezzogiorno d'Italia** . . . . . » 3,50
46. B. SPAVENTA — **Principii di Filosofia** . . » 5,—
47. A. ANILE — **Vigilie di Scienza e di Vita** » 3,50
48. J. ROYCE — **La Filosofia della Fedeltà** . » 3,50
49. R. W. EMERSON — **L'anima, la natura e la saggezza** - *Saggi* . . . . . » 4,50
50. G. RENSI — **Il genio etico ed altri saggi** » 4,—

BIBLIOTECA DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
TORINO

DELLO STESSO AUTORE

Una Republica italiana (Il Cantone Ticino) — Milano, Critica Sociale, 1899.

Gli « Anciens Régimes » e la Democrazia diretta — Bellinzona, Colombi, 1902.

Studi e Note di filosofia, storia, letteratura ed economia — Milano, Società Editoriale Milanese, 1903.

Mazzini e il socialismo (conferenza tenuta il 4 giugno 1905, nell'Aula Magna dell'Università di Genova) — Genova, Chiesa, 1906.

L'« immoralismo » di Federico Nietzsche (Estratto dalla Rivista Ligure) — Genova, Carlini, 1906.

Le Antinomie dello Spirito — Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1910.

Sic et Non (Metafisica e Poesia). — Roma, Libreria Editrice Romana, 1910.

In preparazione

Introduzione alla Metafisica dei Costumi.

Traduzioni dall'inglese

J. Royce — *Lo Spirito della Filosofia Moderna* (2 voll.) con introduzione del traduttore. — Bari, Laterza, 1909-10.

J. G. Hibben — *La Logica di Hegel*, con introduzione del traduttore — Torino, Bocca, 1910.

J. Royce — *La Filosofia della Fedeltà*, con introduzione del traduttore — Bari, Laterza, 1911.

In preparazione

J. Royce — *Il Mondo e l'Individuo* (4 voll.) Bari, Laterza.